كارل ماركس
فريدريك إنجلز

الإيديولوجية الألمانية

مصادر الاشتراكية العلمية



كارل ماركس فريدريك إنجلز

الإيديولوجية الألمانية

مصادر الاشتراكية العلمية

ترجمة : فؤاد أيوب

دار الفارابي

الكتاب: الإيديولوجية الألمانية

المؤلف: كارل ماركس/ فريدريك إنجلس

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: كانون الثاني ٢٠١٦

ISBN: 978-614-432-521-6

تباع النسخة الكترونيًا عبر موقع الدار.

مقدمة

إن هذا المجلد الضخم الذي نضعه اليوم بين أيدي القراء العرب يشتمل على عدة مؤلفات:

١- **الإيديولوجية الألمانية**، وقد اشترك كارل ماركس وفريديريك إنجلز في تأليفه في ١٨٤٥- ١٨٤٦، وهو يتألف من مجلدين يبحث أحدهما في نقد الفلسفة الألمانية بعد الهيغلية في أشخاص ممثليها لودفيغ فويرباخ وبرونو باور وماكس شترنر، ويبحث ثانيهما في نقد الاشتراكية الألمانية التي شاعت في ذلك الحين واكتسبت نفوذاً على بعض الفئات العمالية فضلاً عن بعض المثقفين الألمان، والتي أطلق عليها أصحابها، وخصوصاً غرون وهيس، اسم «الاشتراكية الحقيقية».

٢- **الاشتراكيون الحقيقيون**، وهي دراسة حررها إنجلز في وقت لاحق، في عام ١٨٤٧، ويبدو أنها لم تكتمل، وتشكل استمراراً وتكملة للمجلد الثاني من *الإيديولوجية الألمانية*.

٣- **موضوعات عن فويرباخ**، وهي سابقة في وضعها للإيديولوجية الألمانية، إذ يعود تاريخها إلى ربيع عام ١٨٤٥، وكان أحرى بنا أن نضعها في مقدمة الكتاب لولا أنها لا تشكل جزءاً أصيلاً منه، هذا فضلاً عن فقرات ونصوص أخرى ذات صلة مباشرة بالإيديولوجية الألمانية.

وتنتسب جميع هذه الكتابات إلى مرحلة إعداد المادية التاريخية وتمثل لحظة بالغة الأهمية في تطور الأسس الفلسفية والنظرية للشيوعية العلمية.

وكان ماركس وإنجلز قد توصلا قبل ذلك بوقت قصير إلى اتفاق تام في وجهات

نظرهما، وكانا قد دخلا سوية حلبة الصراع وانخرطا في الحركة السياسية واكتسبا أنصاراً كثيرين في العالم المثقف، وبصورة خاصة في غرب ألمانيا، وأصبحا على اتصال متين بالبروليتاريا المنظمة كما يقول إنجلز في وقت لاحق.

«وكان من واجبنا أن نوفر أساساً علمياً لنظرتنا، لكنه كان لا يقل أهمية عن ذلك بالنسبة إلينا أن نكتسب إلى صفنا البروليتاريا الأوروبية، وفي المحل الأول البروليتاريا الألمانية».

وهكذا، فإنّه لم يكن لهما بداً من النضال ضد إيديولوجية البورجوازية وإيديولوجية فئة المالكين الصغار (البورجوازية الصغيرة) التي انتشرت ولاقت رواجاً في ذلك الحين بعد تهاوي النظام الهيغلي. إن أصل الفلسفة الهيغلية قد تطابق مع نهوض البورجوازية البروسية-الألمانية. لقد استيقظ الوعي الذاتي للطبقة البورجوازية مع نمو قوتها الاقتصادية وتعاظمها، وهو الوعي الذاتي الذي تمثل وتم التعبير عنه في النظام الهيغلي. وإن الموضوعة الكلاسيكية التي طرحها هيغل:

«كل ما هو واقعي عقلاني وكل ما هو عقلاني واقعي».

قد تحولت إلى مثل أعلى للدولة الدستورية التي خيل للبورجوازية أنها سوف تحقق المثل الأعلى الخلقي وقيام الحكم العقلاني المطلق.

ولقد انقضى عقدان كاملان على اكتمال الفلسفة الهيغلية سنحت الفرصة بصورة كافية خلالهما أمام الدولة البورجوازية والنظام الرأسمالي من أجل إثبات فعاليتهما في الممارسة. وكان من نتيجة هذا الإثبات أن الفكر والواقع، والعقل والوجود، برهنت على تناقضها التام. إن الحياة الواقعية لم تحقق تلك الحيلة الفلسفية التي أرادت من الفكر والوجود أن يشكلا وحدة متكاملة في العالم الميتافيزيقي. أما المثل الأعلى الأخلاقي المجسد في الدولة الملكية فقد دخل في نزاع متعاظم أبداً مع الحاجات الحيوية للبورجوازية النامية التي أخذت إذن في تطوير أفكارها الخاصة المتعارضة مع الوعي الأخلاقي الذي كانت هي نفسها تنادي به. وبالرغم من أن الملكية البروسية جعلت من الهيغلية فلسفتها الرسمية، فإنها لم تستطع أن ترتفع هي نفسها إلى مركز الدولة الواقعية بالمعنى الهيغلي. وفي الوقت نفسه كانت الأفكار الاشتراكية الطوباوية التي نادى بها سان سيمون في فرنسا وأوين في إنكلترا، والتي نشأت

وانتشرت وراء الحدود الألمانية، تجد لها أصداء متزايدة الحدة في وقائع الحياة البروسية - الألمانية.

عندئذ أخذت فئة من تلامذة المعلم الكبير ـ وكان ماركس وإنجلز في عدادها ـ على عاتقها مهمة نقد الفلسفة الهيغلية، وركزت في البداية - نظراً للظروف السائدة في ألمانيا، وبصورة خاصة تسلط الرقابة على المنشورات ـ على نقد عالم الدين . وانطلقت الشرارة الأولى من كتاب دايفيد شتراوس: حياة يسوع، الذي استقبلته تلك الجماعة ـ وقد عرفوا باسم الهيغليين الشباب - بحماسة فائقة، وإن اعتبرت أنه لم يكن وافياً بالغرض المطلوب.

وهكذا تصدى برونو باور للموضوع من جانبه، وكان مدرّساً في جامعة برلين، كما كان يعتبر من ألمع الوجوه بين الهيغليين الشباب، وعمد إلى القيام بنقد عميق ونافذ للأناجيل الأربعة، ساعياً في الوقت نفسه إلى كشف النقاب عن أصول الدين المسيحي. بيد أن لودفيغ فويرباخ، هذا التلميذ اللامع للمعلم الكبير، كان قد مضى خطوة أبعد منه في هذه الأثناء، فنزع منذ عام ١٨٣٩، في كتابه «نقد الفلسفة الهيغلية»، الأقنعة عن «الفكر المطلق» الذي نادى به هيغل، مبيناً أنه مجرد «شبح ميتافيزيقي»، «روح اللاهوت الراحل»، أو «اللاهوت الذي جعل منطقاً». فإذا كان هيغل يقول: إن الفكر يفترض الطبيعة، فليس ذلك بأكثر من رداء فلسفي لتعاليم التوراة القائلة أن الله خلق العالم. وما هو الفكر المطلق؟ ليس هو في واقع الأمر أكثر من الفكر الإنساني الذاتي المحدود وقد أخذ بعين الاعتبار بصورة مجردة. إن فويرباخ يقلب النظام الهيغلي بلا هوادة. فليس الواقع والطبيعة عنده بعد الآن «تظاهرتين» أو «ترديين» للفكرة، بل لقد أصبحا مستقلين، كينونتين تملكان قيمة خاصة بهما. وإن الإنسان ليحتل عنده مقدمة اللوحة، فهو عنصر فاعل من الآن فصاعداً، وإن يكن فعله مقصوراً على المجال الديني وحده. إن الإنسان الذي لم يكن حتى هذا الوقت سوى موضوع يصبح ذاتاً، وبذلك تقف المادية على قدميها، بل تتبوأ العرش الذي أنزلت المثالية عنه.

ولقد وفرت هذه المبادئ لفويرباخ قاعدة من أجل فلسفته الخاصة بالدين، فهو يدرس العلاقات التي تتداخل ويشكل لحمتها الدين ويستخلص النتائج التالية: إن الإنسان مستقل عن جميع الفلسفات. «الحقيقة هي الإنسان لا العقل المجرد، الحقيقة هي الإنسان لا الفكر

الباقي على الورق، الذي يجد على الورق الوجود الذي يلائمه». فالإنسان الذي هو قمة الكائنات جميعاً يشكل بداية الدين وأواسطه ومنتهاه، وليست الأفكار سوى انعكاسات للطبيعة، كما أن الآلهة مخلوقات ابتدعتها المخيلة الإنسانية، وما هي سوى تجسيدات للصفات والمشاعر البشرية المسقطة في السماء. وإن الدين علاقة عاطفية بين الإنسان والإنسان، كما أن قاعدة كل أخلاق هي العلاقة بين أنا وأنت.

وحين صدر كتاب فويرباخ جوهر المسيحيةالذي يتضمن هذه الأفكار عام ١٨٤١ كان له فعل السحر الذي حطم طلسم الفلسفة الهيغلية. لقد حلت التناقضات جميعاً فيما يبدو، وهؤلاء البشر قد هبطوا من السماء، من عالم الأفكار، ووقفوا من جديد على الأرض اليابسة الصلبة. ويقول إنجلز:

«كنا جميعاً فويرباخيين في ذلك الحين».

لكن إسقاط الآلهة عن عروشها وتمزيق الروابط التي تقيد البشر إلى عالم فوق طبيعي ما كان يمكن أن يقتصرا على ميداني الدين والفلسفة. فحين يُقلب عرش العاهل المطلق في السماء، لا بد بالضرورة أن يترنح عرش الملك المطلق على الأرض. وحين يتضح أن سيادة الفكرة مجرد عبارة جوفاء، فإن تلك الهالة التي تحيط بالحكام الزمنيين الذين يستمدون سلطانهم من السماء تشحب وتتبدد. الآن، وقد أتضح للبشر أن في مقدورهم أن يخلقوا الآلهة، هل يعقل أن يتوانوا عن العمل على خلق شروط حياتهم الاجتماعية والسياسية بأنفسهم، ومن دون أي تكريس من فوق؟

وهكذا أصبح الهيغيليون الشباب الذين اقتصر نشاطهم حتى ذلك الحين على ميدان النظرية نشيطين في عالم الحياة الواقعية من جراء منطق التطور الفلسفي الذي اختاروه، وقد سموا أنفسهم الآن باسم «الأحرار». والواقع أنهم لم يستهدفوا بادئ الأمر أي نشاط ثوري، بل اقتصر غرضهم على التجدد، على الانبعاث العضوي من الباطن. كانوا يريدون للإصلاح أن يستمر، وللأفكار التقدمية التي برزت في الحقبة الأخيرة أن تتطور، ولبروسيا موطنهم أن تماشي الواقع التاريخي بحيث تحقق رسالتها في التاريخ الكلّي، رسالتها في إكمال تحرير الفكر البشري الذي بدأ مع حركة الإصلاح واستمر مع حركة التنوير. وكانت خيبة أمل مريرة

بانتظارهم في هذا المضمار. إن الآمال التي عقدوها على قيام مملكة بروسية للحرية الفكرية لم تكن أفضل نصيباً من الأحلام التي راودتهم من قبل بشأن دستور بروسي يتزعمه ملك ليبرالي. وإن ذلك القدر الضئيل من الحرية الذي منح إثر ارتقاء ملك جديد سدة العرش، والذي تظاهر في التخفيف من حدّة الرقابة، وأثار في حينه فرحة لا حدود لها، قد أعقبته مرحلة من الرجعية السوداء قضت على كل أثر للحرية ولاحقت الفكر والمفكرين وأجبرتهم على الفرار إلى البلدان المجاورة.

فلم تكد *المجلة الرينانية* و*الحوليات الألمانية* ترتدان عن مواقع الفلسفة الصرفة وتنزلان إلى ميدان السياسة حتى صودرتا وحظرتا. تلك كانت «مجزرة فكرية» على حد تعبير البعض، لكن الجماهير لم تحرك ساكناً لمنعها، بل اتخذت موقف اللامبالاة منها. وإن برونو باور لعلى قناعة تامة إذن، بأن التقدم لا يمكن أن يتحقق في هذا الاتجاه الجديد، اتجاه النشاط العملي، الاجتماعي والسياسي، بل إن الخلاص يتمثل في العودة إلى حظيرة التأمل، في الارتداد إلى ميدان الفلسفة الصرفة والنظرية الصرفة والنقد الصرف. ومما لا ريب فيه أن النقد لعب ويلعب دوراً كبيراً، وقد تحدث ماركس في كتابه *إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل* عن «النقد الذي ينتزع الأزهار الوهمية التي تستر تلك السلسلة العتيقة والبائسة التي تقيد الإنسان، بحيث يستطيع هذا الإنسان أن يهز السلسلة ويقطف الزهرة الحية. وإن نقد السماء يتحول إلى نقد الحق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة». وعندئذ فلا بد من مواصلة الطريق، ومن الانخراط في مهمة سياسية هدفها القضاء على التعارض القائم في وجود الإنسان. لكن باور يعتقد أن النقد، أو «النقد النقدي» كما يسميه ماركس، يكفي من أجل تنفيذ كل المهمات المطروحة على بساط البحث. فحين يتم تبديد السحب الإيديولوجية التي تشوِّش على البشر وعيهم، فلن يكون من العسير إذن، تغيير العالم. أما الجماهير فليس لها دور في هذا العمل، كما أن حركاتها – بما في ذلك اليهودية، والمسيحية، والاشتراكية، والثورة الفرنسية، والصناعة الإنكليزية – لا تستحق من الناقد إلا كل احتقار. إن الفكرة المطلقة تحيا في قلب الناقد، وتتجسد فيه، وتقف على طرفي نقيض مع بقية الجنس البشري. وحين يستطيع الناقد أن يقنع الناس بطرد بعض الأفكار التي حشروها في رؤوسهم، أو حشرها

آخرون في هذه الرؤوس، فلا بد إذن، أن يغيروا العالم القائم. إن باور يحارب ضد أفكار، وضد أشباح، وبذلك فهو يتصارع مع ظل الواقع.

أما ماكس شترنر فيمضي إلى أبعد من ذلك، إذ لا وجود عنده إلّا للأنا وحدها، وفي اعتقاده أن جميع البرامج والمثل العليا والنظريات سجون مصطنعة تأسر الفكر والروح، ووسائل لإخضاع الإرادة وإذلالها، أحابيل تخفي عن الفرد وجود قواه الخلاقة الخاصة. وإذن، فإنه من الواجب تدمير جميع الأنظمة، ليس لأنها رديئة أو ضارة، بل لمجرد كونها أنظمة، وبالتالي أغلالاً. فإذا ما تحقق ذلك أصبح في قدرة الإنسان، وقد تخلص من قيوده غير الطبيعية، أن يصبح سيد نفسه، وأن يبلغ حجمه الحقيقي بوصفه كائناً «إنسانياً» فرداً، فهو «الأوحد»، والعالم كله ملكاً له.

وفي طرف آخر كانت جماعة أخرى لم تهجر الحياة كلياً. بل كانت ترى التناقضات القائمة في المجتمع، وتسعى إلى حلها من وجهة نظر اشتراكية خاصة بها، وقد أطلقت على اشتراكيتها صفة «الحقيقية». لقد كان «الاشتراكيون الحقيقيون» يكتبون عن الأوضاع القائمة، لكنهم كانوا يعطون الأولوية للمثل العليا على المصالح المادية. وصحيح أنهم كانوا يؤمنون بأن ما يعاني منه جيلهم من تفاوت اقتصادي وضيق عاطفي تعود أسبابه إلى التناقضات الاقتصادية التي لا يمكن نقضها إلّا بنقض الملكية الفردية، لكنهم كانوا يؤمنون في الوقت نفسه بأنه ليس للفعل ما يبرره إلّا العاطفة الأخلاقية وحدها، وأن اللجوء إلى القوة، مهما تكن غايته النبيلة، إنما يؤدي إلى هزيمة هذه الغاية بالذات، لأنّه يجعل من الفريقين المتصارعين متوحشين، وبذلك يجعلهما عاجزين عن الحرية الحقيقية بعد انتهاء الصراع. وهكذا فإذا كان لا بد للبشر أن يتحرروا، فعليهم أن يستخدموا من أجل ذلك الوسائل السلمية والمتحضرة وحدها. وإن عليهم أن يفعلوا ذلك عاجلاً، قبل أن تنتشر الصناعة كثيراً، لأن مثل هذا الانتشار للصناعة سوف يجعل الحرب الطبقية أمراً لا مفر منه، ويجعل العنف محتماً، والعنف إنما يهزم ذاته في آخر الأمر. وإن مجتمعاً يقوم على حد السيف لا بد أن ينتهي إلى طغيان طبقة على أخرى، حتى إذا كان العدل إلى جانبه في بداية الأمر، وذلك الطغيان يتنافى مع المساواة الإنسانية التي ينشدها الاشتراكيون «الحقيقيون». ولذا فقد وقف

هؤلاء الاشتراكيون ضد النضال الطبقي الصريح، معتبرين أن مثل هذا النضال سوف يعمي العمال عن الحقوق والمثل التي يقاتلون من أجلها. إن اتفاق المصالح الدائم لا يمكن بلوغه إلَّا بمعاملة البشر على أنهم متساوون منذ البداية، على أنهم كائنات إنسانية، يعني بالتخلي عن العنف وبالاستنجاد بذلك الحس الذي يتحلون به، حس التضامن الإنساني، والعدالة، والكرامة. والأهم من ذلك كله أن النير الذي يثقل كاهل البروليتاريا في الوقت الحاضر لا يجوز نقله إلى أكتاف طبقة أخرى. أما ماركس وأنصاره فإنهم يسعون إلى قلب الأدوار الخاصة بالطبقات الراهنة، وإلى انتزاع القوة من البورجوازية بغرض استعبادها من قبل الطبقة العاملة، وهو أمر مرفوض من وجهة النظر الأخلاقية، لأنَّه سيجعل الحرب الطبقية مستمرة، وسيخفق إذن في القضاء على التناقضات القائمة، هذه التناقضات التي لا يمكن رفعها إلَّا بطريقة واحدة، ألا وهي صهر المصالح المتنازعة في مثل أعلى مشترك.

لقد تصدى ماركس وإنجلز لنظريات البورجوازية وفئة المالكين الصغار(البورجوازية الصغيرة)، وكشفا عن زيفها، في العائلة المقدسة بادئ الأمر، ثم في الإيديولوجية الألمانية الذي يكاد أن يكون مؤلفاً كتباه لنفسيهما في الدرجة الأولى، بغية توضيح موقفهما النظري بواسطة نقد المواقف التي اتخذها خصومهما، أو رفاقهما السابقون في السلاح. وهذا ما يوضحه ماركس بعد أحد عشر عاماً في مقدمة إسهام في نقد الاقتصاد السياسي.

«قررنا أن نعمل معاً لإظهار التضاد القائم بين طريقتنا في النظر وبين التصور الإيديولوجي للفلسفة الألمانية. والحقيقة أننا قررنا أن نصفي حسابنا مع وعينا الفلسفي السابق».

لقد كان الأمر الهام بالنسبة إليهما أن «يريا بوضوح في نفسيهما»، وهو ما حققاه في الإيديولوجية الألمانية. ولذا كان لهذا الكتاب أهمية مزدوجة، فهو من جهة واحدة أول عرض كامل للمادية التاريخية، لكنه يكشف من جهة ثانية عن معالم تقدم فكر ماركس وإنجلز. إنه في وقت واحد نص أساسي من نصوص الماركسية ومرحلة بالغة الأهمية في إعداد الفكر الماركسي.

إن ماركس وإنجلز ينشدان في الإيديولوجية الألمانية دراسة الإنسان الفعلي، الإنسان الحي، الإنسان في التاريخ. وإنهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الإنسان العملية، الثورية، التي

سوف تغير الإنسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها. إن وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي. ولذا فإن الواجب يدعونا لأن نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحسي، دراسة «العلاقات التجريبية»، لأن هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا، وليس العكس كما يحسب أولئك الإيديولوجيون الذين «تصبح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ... بحيث يرتد التاريخ إلى تاريخ الفلسفة»، أو إلى «مجرد عملية تطور الوعي».

وإذ ما يرفضان هذا التصور، فإن ماركس وإنجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصور جديد للتاريخ. إنهما «يهبطان من السماء إلى الأرض»، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر، ويستخلصان الفكرة الخصبة القائلة إن المحرك الفعلي للتاريخ هو، من دون الفكر، إنتاج الحاجات الإنسانية.

إن جميع الثورات وما آلت إليه من عواقب تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية. ومن هنا فإن العمل، العمل المنتج، وأشكال تقسيمه هي التي تشكل «مسرح التاريخ الحقيقي». ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار، وتتطور، وتتعدد، وتختلف من حقبة إلى أخرى، فإن هذه التبدلات هي التي تقوم في أصل التحولات الاجتماعية.

ولذا كانت بنية المجتمع وقفاً على نمط الإنتاج القائم تاريخياً. وإن كل نمط للإنتاج ينطوي على نمط معين للتعاون، وبالتالي على نمط معين للعلاقات الاجتماعية. وعلى العموم، فإن نمط الإنتاج مرتبط بطبيعة القوى المنتجة التي كوَّنها وطوَّرها التاريخ السابق للجنس البشري.

وإنه ليحدث في سياق التطور التاريخي، أن تصبح علاقات الإنتاج عائقاً في سبيل هذا التطور، وعندئذ يستعاض عنها بشكل آخر يتفق مع القوى المنتجة الأعظم تطوراً. وإن هذه التغيرات تستتبع على الدوام تغيرات اجتماعية، إذ تحل طبقة اجتماعية جديدة محل الطبقة السابقة السائدة. إن تاريخ المجتمع هو تاريخ صراع الطبقات.

ويكون البشر أسرى لعلاقات الإنتاج التي تعوق تطورهم الحر. إن تقسيم العمل الذي قام منذ فجر التاريخ، والذي يمكن أن نشاهد آثاره الأولى في العائلة، يفرض على كل فرد

نشاطاً محدوداً ومشوهاً ومنحرفاً. ولذا كان لا بد في سبيل نقض هذه الأوضاع الشاذة، وفي سبيل تمكين الفرد الإنساني من تطوير جميع قدراته الخلاقة، من نقض العمل، وبالتالي نقض تقسيم العمل والملكية الفردية، وهو أمر لا يمكن أن يتحقق إلّا بفضل نشاط الأفراد العملي لا بفضل تصوراتهم وأفكارهم. فليس المقصود أن نغير وعي البشر أولاً كي نتمكن من تغيير أوضاعهم، بل أن نغير الواقع الاجتماعي الذي يصدر ذلك الوعي عنه.

ولذا فإن ماركس وإنجلز يريدان أن يصنعا الثورة، لكنها ثورة من نمط جديد، ثورة لن تستبدل سيطرة طبقة واحدة بسيطرة طبقة أخرى كما فعلت جميع الثورات السابقة حتى هذا الحين، بل سوف تقضي على الطبقات جميعاً. وبذلك فإنهما يشددان للمرة الأولى على الدور التاريخي للبروليتاريا. إن كل طبقة تناضل من أجل السيادة، وحتى حين تفترض سيطرتها سلفاً نقض الشكل القديم للمجتمع بكليته، كما هو الأمر بالنسبة إلى البروليتاريا، فلا بد لها قبلاً من الاستيلاء على السلطة السياسية. وإذا لم يكن مبدأ دكتاتورية البروليتاريا مصاغاً هنا بكل وضوح، فإنه موجود بصورة ضمنية. وحين يؤكد المؤلفان هذه النتيجة، يرسمان الشروط الرئيسية، الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية، من أجل الثورة البروليتارية، ويشيران إلى الفرق الأساسي الذي يميز هذه الثورة من جميع الثورات السابقة لها: إن الثورة البروليتارية تنقض كل استثمار، بينما الثورات السابقة لم تفعل سوى استبدال شكل للاستثمار بشكل آخر. وفي النهاية فإنها تنقض حكم جميع الطبقات كما تنقض الطبقات نفسها.

وإن المؤلفين ليسلطان الضوء على الأسباب المؤدية إلى قيام التناقضات بين المدينة والريف، وبين العمل الجسدي والعمل الفكري، ويبينان أن هذه التناقضات سوف تنقض في سياق تحول المجتمع بفعل الثورة البروليتارية.

وبالرغم أن المؤلفين لم يكونا معنيين بتحليل العلاقات الاقتصادية بصورة خاصة، فإن كتابهما يشتمل على بعض البيانات التي تفيد كمنطلق للاقتصاد السياسي الماركسي. وفي رأي ماركس أن \الإيديولوجية\الألمانية كان:

«سيهيئ الجمهور الألماني لوجهة نظر اقتصاد سياسي معارض على طول الخط للعلم الألماني الذي كان قائماً حتى ذلك الحين».

وإنهما ليعارضان الاقتصاديين البورجوازيين الذين يعتبرون القوانين والمقولات الاقتصادية للمجتمع البورجوازي أزلية ثابتة لا تتبدل، ولا يريان فيها سوى التعبير النظري عن علاقات اجتماعية مؤقتة ومحددة تاريخياً:

«إن الربح والريع، الخ، هذه الأشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة، هي علاقات \اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الإنتاج».

ومن ثم يبينان أن علاقات الأفراد ببعضهم بعضاً، فيما يتعلق بمادة العمل وأداته ونتاجه، تتغير في المراحل المختلفة للتطور التاريخي، ويميزان أربع مراحل رئيسية تقابل كل منها تناسباً جديداً بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة : المجتمع البدائي، والعالم القديم، والنظام الإقطاعي، ونمط الإنتاج الرأسمالي. وإنهما ليرسمان في الوقت نفسه خطوط نظرية عن الدولة التي هي أداة قمع بين أيدي الطبقة السائدة، كما يرسمان الخطوط الأولى للمجتمع الشيوعي، حيث سوف يستخدم البشر بصورة واعية القوانين الاقتصادية الموضوعية ويتحكمون في علاقات الإنتاج بدلاً من أن يكونوا عبيداً لها، ينظرون إليها على أنها قوى سرية متعالية. وإن هذا المجتمع الشيوعي سوف يتيح لكل فرد فرصة تنمية إمكاناته ومواهبه بصورة كلية واستخدامها على أفضل صورة في خدمة الجماعة.

وفي خضم ذلك نصادف أفكاراً بالغة الأهمية بخصوص عدد من العلوم الاجتماعية. إن بعض الموضوعات تخدم كمنطلق من أجل إعداد القضايا اللغوية في منحى ماركسي. فالمؤلفان يبينان أن اللغة مرتبطة في الأصل ارتباطاً وثيقاً بحياة المجتمع المادية وما يقوم به البشر من عملية العمل، مؤكدين في الوقت نفسه الوحدة التي لا تنفصم عراها بين اللغة والفكر الإنساني.

وإنهما ليضعان، في نقدهما للآراء الجمالية التي نادي بها الهيغيليون الشباب، المبادئ الأساسية لعلم الجمال الماركسي، موضحين أن الفن وشخصية الفنان المبدعة رهن بحياة المجتمع الاقتصادية والسياسية في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي.

وفيما عدا بعض المبادئ المتعلقة بالتربية وعلم النفس، فإننا نصادف تقديرات

بالغة الأهمية للفلاسفة الماديين الإغريق القدامى، ولآراء عدد من المفكرين من الأزمنة المعاصرة، وللاشتراكية والشيوعية الطوباويتين، وذلك كله من وجهة نظر المادية التاريخية.

***

إن الإيديولوجية الألمانية يشكل، في عملية تكوين المادة التاريخية، لحظة حاسمة، انفصاماً معرفياً حقيقياً يعترف به ماركس بالذات. لقد كان عبوراً من شاطئ إلى شاطئ لا عودة عنه تاريخياً، العبور من الإشكال الفلسفي لشباب ماركس المرتبط بصورة وثيقة بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية كما يمثلها كانط وهيغل وفويرباخ إلى الدرب الذي سيؤدي، بواسطة نقد الأسس الفلسفية العامة لتلك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، إلى الماركسية كما نعرفها اليوم.

وإنَّه لمن الطبيعي ألا يكون ذلك الانفصام أمراً يسيراً. إن العبور، مثله مثل المخاض، عملية شاقة، له مراحله المتعددة التي لا بد أن تستغرق ردحاً من الزمن يكفي لنضوجها، وهو بالنسبة إلى الماركسية سنوات عديدة. وكما أنه لا يمكن الانتقال، في التاريخ الفعلي، من نمط للإنتاج إلى نمط آخر بين ليلة وضحاها، بمثل قفزة مفاجئة، كذلك لا يمكن الانتقال في تاريخ الأفكار من نظرية إلى أخرى بين ليلة وضحاها، بل لا بد من وجود مراحل انتقالية ربما خيم عليها بعض الإبهام والغموض.

ومن هنا كانت بعض الصعوبات في قراءة الإيديولوجية الألمانية وتحليله، من جراء موقعه الانتقالي في تطور أفكار ماركس وإنجلز. إنه نص ربما أثارت حرفيته بعض الالتباس، لأن فيه من الماضي ما يشده إليه، وإن يكن هو، في جوهره، توقع للمستقبل، توقع جريء، لكنه يعوزه بعد، من جراء طبيعة الأمور بالذات، الشيء الكثير من النضوج، والدقة، والتماسك. ألا يقول إنجلز نفسه عام ١٨٨٨، وهو يعيد قراءة مخطوطة الإيديولوجية الألمانية:

«كم من المعارف في التاريخ الاقتصادي كانت ناقصة وقتذاك».

ولم يكن بد من انتظار رأس المال [*Le Capital*] حتى تتخذ المادية التاريخية شكلها النهائي.

وإنه لما يزيد صعوبة قراءة هذا الكتاب أن التعابير الجديدة التي يستخدمها ماركس

وإنجلز لم تتخذ شكلها النهائي، وهي سوف تتعرض لتعديلات كثيرة، وعلى الأخص في موضوع الاقتصاد السياسي، قبل أن تصل إلينا في الصورة التي نعرفها اليوم فيها.

إن مفهوم العمل غير واضح كل الوضوح بعد، كما أن العلاقات الاجتماعية في عصر محدد يطلق عليها ماركس تعبير «التعامل»، وهو التعبير الذي يستبدله في وقت لاحق، في كتاب رأس المال، بعبارة «علاقات الإنتاج» التي هي بكل تأكيد أعظم شمولاً.

ولنضف إلى ذلك أن الإيديولوجية الألمانية، كما هو بين أيدينا اليوم، مؤلف يسوده بعض الاضطراب. إن لدينا بادئ الأمر عرضاً للمبادئ («فويرباخ») تتلوه مناظرة طويلة. وإن ذلك ليجد لتفسيره من وجهة نظر التاريخ. إن ماركس وإنجلز يخضعان لنقد صارم كتاب شترنر الأوحد وخاصته، وبعض المؤلفات الأخرى، ولا بد لهما من أجل ذلك من إيراد مقتطفات عديدة من أعمال نحن نجهلها الجهل كله. وبالفعل، من ذا يعرف اليوم مؤلفات شترنر أو باور أو غرون أو كوهلمان، وهي المؤلفات التي تدرس هنا وتحلل بدقة بالغة، وفي بعض الأحيان كلمة كلمة؟ وإنهما ليسحقان خصومهما بسخريتهما، فيوردان ويكرران عبارات لهؤلاء الخصوم هي في الأغلب سخيفة وعديمة المعنى كلياً، كما يطلقان عليهم الألقاب المختلفة الهازئة، فهم تارة «آباء الكنيسة»، وتارة «دون كيخوت» أو «سانتشو»، وتارة «القديس ماكس» أو «القديس سانتشو»، كما يزيد من ضياعنا أسماء الكوكبات التي يستخدمها إنجلز، خصوصاً للدلالة على بعض الخصوم الذين يهاجمهم، وأغلبهم كتاب مغمورون اليوم لعلنا لا نعرفهم إلّا من نقد إنجلز لهم.

لكننا نعود فنقول: إن لذلك ما يبرره تاريخياً. إذ يجب ألا ننسى الظروف التاريخية التي كتب فيها مؤسسا الماركسية هذا المؤلف، إذ كانا يخوضان صراعاً عنيفاً ضد الفلسفات العديدة المشتقة من النظام الهيغلي، أو ضد بعض الأفكار الاشتراكية الطوباوية، محاولين في ذلك خلق مبادئ قليلة يستطيعان تجميع الحركة الشيوعية في مختلف أرجاء أوروبا حولها. ولا ننسى أيضاً أن الإيديولوجية الألمانية هو تصفية حساب قام به المؤلفان مع معتقداتهما السابقة، ولم يكن في الأصل معداً للنشر، وإن بذلت لذلك بعض المحاولات التي أخفقت، بحيث كان في حالة المخطوطة حتى بعد وفاة مؤلفيه بوقت طويل. ومما لا

ريب فيه أن ماركس وإنجلز كانا سيعدلان فيه حتى درجة ما لو سنحت لهما فرصة نشره في حياتهما.

وحين يقول ماركس إنَّه قرر مع إنجلز أن يتخليا عن «المخطوطة لنقد الفئران القارض»، فيجب أن نحمل قوله هذا على محمل الجد. وبالفعل، فإن صفحات عديدة من الكتاب تنقص هنا وهناك، وعلى الأخص في المجلد الأول، كما أن مقاطع عديدة قرضتها الفئران بحيث بات من المتعذر فك رموزها. وقد عمدت مؤسسة الماركسية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي، عند نشر المخطوطة، إلى إعادة إنشاء عدد من هذه العبارات الضائعة، وقد أشير إليها في النص بأقواس كبيرة. وإن في المخطوطة فيما عدا ذلك فقرات عديدة مشطوبة، إما لأن المؤلفين تخليا عن التعبير عن هذه الفكرة أو تلك، وإما لأن ماركس قد استخدم بعض المقاطع، كما كان يفعل كثيراً، في مؤلفات أخرى، وعندئذ فقد كانت الخطوط العمودية تدله على أن المقطع قد استخدم في موضع آخر. وقد وضعت جميع هذه الفقرات المشطوبة في هوامش الكتاب، وكذلك بعض الملاحظات الهامشية لماركس وإنجلز كما هي واردة في المخطوطة.

ولقد ظل الإيديولوجية الألمانية في حالة المخطوطة حتى عام ١٩٣٢، باستثناء الفصل الرابع من المجلد الثاني («كارل غرون») الذي صدر أثناء حياة ماركس، فضلاً عن بعض الصفحات التي ظهرت هنا وهناك في مجلات مختلفة. وإن مؤسسة الماركسية في موسكو هي التي أصدرت المخطوطة للمرة الأولى عام ١٩٣٢ في موسكو باللغة الألمانية. أما الترجمة العربية الراهنة فأنها تعتمد على الترجمة الإنكليزية الصادرة عن دار اللغات الأجنبية في موسكو عام ١٩٦٤ وعلى الترجمة الفرنسية الصادرة عن دار المنشورات الاجتماعية في باريس عام ١٩٦٨.

ولا بد كذلك من التنويه بأن الفقرات من الكتاب المقدس الواردة في الكتاب قد أخذت عن الترجمة العربية لهذا الكتاب الصادرة عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت عام ١٩٦٦.

الدكتور فؤاد أيوب



الإيديولوجية الألمانية

المجلد الأول

نقد الفلسفة الألمانية الأحدث
في أشخاص ممثليها
لودفيغ فويرباخ وبرونو باور
وماكس شترنر

المقدمة

لقد كوَن البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر أفكاراً خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه. ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله، وعن الإنسان الطبيعي، الخ. ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم، فإذا هم، الخالقون، ينحنون أمام مخلوقاتهم الخاصة . ألا فلنحررهم إذن، من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها. ألا فلنتمرد على هيمنة هذه الأفكار. ألا فلنعلم البشر أن يستبدلوا هذه الأوهام بأفكار تطابق ماهية الإنسان كما يقول أحدهم، وأن يتخذوا منها موقفاً نقدياً كما يقول الآخر، وأن ينزعوها من رؤوسهم كما يقول الثالث[1]؛ و- إن الواقع القائم سوف ينهار.

إن هذه الأحلام الطاهرة والطفولية تشكل نواة الفلسفة الحديثة للهيغليين الشباب، التي لا يستقبلها الرأي الألماني باحترام مشوب بالهلع فحسب، بل يقدمها أبطالنا الفلسفيون أنفسهم بتلك القناعة المهيبة بأن هذه الأفكار ذات الفوعة الإجرامية تشكل بالنسبة إلى العالم خطراً ثورياً. إن المجلد الأول من هذا المؤلف يستهدف نزع الغطاء عن هؤلاء الخراف الذين يحسبون أنفسهم ويحسبهم الناس ذئاباً، وبيان أن ثغاءهم لا يفعل سوى ترديد مفاهيم البورجوازية الألمانية في لغة فلسفية، وأن تفاخرهؤلاء المعلقين الفلسفيين إنما يعكس سخريّة الواقع الألماني وفقره. إن غرضه هو أن يسخر من هذه المعركة الفلسفية ضد ظلال هذا الواقع، وكذلك يسخر من حياة الخمول التي تلائم الأمة الألمانية الحالمة والمضطربة الذهن.

ذات مرة تخيّل امرؤ شجاع أن البشر إنما يغرقون لأن فكرة الجاذبية تتملكهم . فإذا

هم انتزعوا هذه الفكرة من رؤوسهم، مثلاً بالإعلان أنها خرافة أو أنها مفهوماً دينياً، فسوف يصبحون من الآن فصاعداً آمنين من خطر الغرق. ولقد ناضل طوال حياته ضد وهم الجاذبية الذي كانت جميع الاحصائيات تحمل إليه دلائل جديدة ومتعددة الوجوه عن عواقبه الضارة(٢). لقد كان هذا الإنسان الشجاع نموذجاً للفلاسفة الثوريين الجدد في ألمانيا(*).

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة]. ليس هناك فروق نوعية تفصل المثالية الألمانية عن إيديولوجية جميع الشعوب الأخرى. فهذه الإيديولوجية ترى هي الأخرى أن العالم تهيمن عليه الأفكار، وأن الأفكار والمفاهيم هي المبادىء المقررة، وأن الأفكار المقررة هي لغز العالم المادي الذي هو في متناول الفلاسفة.

ولقد أكمل هيغل المثالية الوضعية، وبالنسبة إليه، لم يتحوّل العالم المادي كله إلى عالم من الأفكار، والتاريخ كله إلى تاريخ للأفكار فحسب، بل هو لا يقتصر على تسجيل حقائق الفكر، وإنما يسعى أيضاً إلى تحليل عملية الخلق.

إن الفلاسفة الألمان عندما يُهزّون ليوقظوا من عالمهم الوهمي، يحتجون ضد عالم الأفكار، الذي هم [...] ماهية [العالم] الحقيقي،[الما]دي...

إن جميع النقاد الفلسفيين الألمان يؤكدون أن الأفكار والتصورات والمفاهيم قد هيمنت حتى الآن على البشر الفعليين وعلى سيرتهم، وإن العالم الفعلي هو نتاج لعالم الأفكار. ولقد كانت تلك هي الحال حتى الوقت الراهن، لكن من الواجب تغييرها. وإنهم يختلفون عن بعضهم بعضاً في الطريقة التي ينوون بها تحرير الجنس البشري الذي يئن في رأيهم تحت ثقل أفكاره الثابتة الخاصة؛ وإنهم يختلفون كذلك بخصوص ما يصفونه بأنه أفكار ثابتة؛ وإنهم يتفقون في إيمانهم بهيمنة الأفكار، ويتفقون في الاعتقاد بأن محاكمتهم النقدية لا بد أن تؤدي أخيراً إلى دمار الأوضاع القائمة، سواء أكانوا يتوهمون أن فكرهم الفردي يكفي من أجل تحقيق هذه النتيجة، أم كانوا يبغون الوصول إلى الوعي الكلي.

إن الاعتقاد بأن العالم الفعلي هو نتاج العالم المثالي، الأفكار [...].

وأما ضلّ الفلاسفة الألمان بفعل عالم الأفكار الهيغلي الذي أصبح عالمهم، فإنهم يحتجون ضد هيمنة الأفكار والتصورات والمفاهيم التي في رأسهم، يعني وفقاً للوهم الهيغلي، أنتجت حتى الآن العالم الفعلي وقررته وسيطرت عليه. إنهم يرفعون احتجاجهم ويفنون [...].

إن الأفكار والتصورات والمفاهيم، وفقاً للنظام الهيغلي، قد أنتجت وحددت وهيمنت على حياة البشر الفعلية وعلى عالمهم المادي وعلاقاتهم الفعلية. وإن تلامذته العصاة ليأخذون هذا [...].

(١)

فويرباخ
تضاد النظرتين المادية والمثالية

[I]

اجتازت ألمانيا خلال السنوات القليلة الأخيرة، كما يخبرنا الإيديولوجيون الألمان، ثورة لم يسبق لها مثيل. إن عملية تحلل الفلسفة الهيغلية التي بدأت مع شتراوس[٣] قد تحولت إلى غليان عام شمل كل «قوى الماضي». وفي ظل هذه الفوضى العامة قامت إمبراطوريات جبارة سرعان ما انتهت إلى الزوال، وظهر أبطال عابرون سرعان ما ألقى بهم في غياهب الظلمات خصوم أشد إقداماً وأصلب عوداً. كانت تلك ثورة لا تبدو الثورة الفرنسية مقارنة معها سوى أن تكون لعب أطفال إلى جانبها، وكان ذلك صراعاً عالمياً تبدو صراعات الأولياء[٤] تافهة حقيرة إلى جانبه. إن المبادئ تتنافس، وأبطال الفكر يطيحون بعضهم ببعضهم بعضاً بسرعة لا نظير لها، وفي مدى ثلاث سنوات، من ١٨٤٢ إلى ١٨٤٥، أزيل قدر من الماضي في ألمانيا أضخم من الذي حصل على مدى ثلاثة قرون في أماكن أخرى.

وكان من المفروض أن كل هذه الأمور قد جرت في ميدان الفكر الصرف(*).

ومن المؤكد أننا نعالج هنا حدثاً مدعاة للاهتمام، ألا وهو عملية تحلل الروح المطلق(**)، فما أن انطفأت شرارة في حياة هذه االبقايا(***) حتى أخذت مكوناتها المختلفة في التحلل، ودخلت في تراكيب جديدة، وشكلت مواد جديدة. ولقد انقض صناع الفلسفة على هذه التراكيب الجديدة، هؤلاء الصناع الذين كانوا يعيشون حتى ذلك الحين على استغلال الروح المطلق. وشرع كل منهم يروج بأقصى ما يمكن من الرغبة والحماسة للجزء الذي كان من نصيبه، الأمر الذي أدى وبشكل طبيعي إلى نشوء التنافس الذي جرى بادئ ذي بدء بطريقة بورجوازية ورصينة باعتدال. ولكن فيما بعد، عندما ازدحمت السوق بالسلع الألمانية، ولم يعد في الإمكان تصريف هذه السلع في السوق العالمية رغم كل الجهود التي بذلت، فقد أفسدت العملية، كما هي القاعدة المألوفة في ألمانيا، من خلال الإنتاج الرخيص والتافه، وتدني النوعية، وتزييف الخامات، وتزوير اللصاقات، والصفقات الوهمية، وسمسرة السندات، ونظام إئتمان مجرد من أي أساس فعلي. وتحول هذا التنافس إلى صراع مرير هو في الوقت الحاضر موضع إطراء ومديح على أنه ثورة ذات أهمية تاريخية سوف ينتج عنها أعظم المنجزات والنتائج.

لكن إذا شئنا أن نقيّم تقييماً حقيقياً كل هذه الشعوذة الفلسفية التي تستثير مشاعر من الكبرياء القومية حتى في صدر البورجوازي الألماني الشريف، وإذا شئنا أن نبيّن تفاهة

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] من الطبيعي أن العالم الخارجي العادي لم يعرف شيئاً عن هذا الصراع، ذلك أن كل هذا الحدث الذي هز العالم لم يجرِ في حقيقة الأمر إلا في عملية تفسخ الفكر المطلق.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن النقد، هذا المنظم للأعراس والمآتم، ما كان يمكن بالطبع أن يكون غائباً، هو الذي، بوصفه بقايا لحروب التحرر الكبرى، قد..

(***) Caput Mortuum، باللاتينية في النص الأصلي، حرفياً: الرأس الميت . وهو تعبير يستخدم في الكيمياء للدلالة على البقايا المخلفة بعد التقطير. والبقايا residus, restes، هو المعنى المقصود هنا (المترجم).

وضيق كل هذه الحركة، حركة الهيغليين الشباب(*)، وبصورة خاصة التباين المضحك المبكي بين المآثر الفعلية لهؤلاء الأبطال وأوهامهم بشأن هذه المآثر بالذات، فإن علينا أن ننظر إلى المشهد برمته من وجهة نظر تتجاوز الحدود الألمانية(**).

(I)- الإيديولوجية بعامة والفلسفة الألمانية بخاصة

إننا نعرف علماً واحداً فقط ألا وهو علم التاريخ. ويستطيع المرء أن ينظر إلى التاريخ من طرفين وأن يقسمه إلى تاريخ الطبيعة وتاريخ البشر. وعلى كل حال،فالطرفان غير منفصلين: فتاريخ الطبيعة وتاريخ البشر يشرطان بعضهما بعضاً ما وجد البشر. وإن تاريخ الطبيعة، المسمى العلوم الطبيعة، لا يعنينا هنا؛ لكنه لا بد لنا أن ندرس تاريخ البشر، ما دامت الإيديولوجية بكاملها على وجه التقريب ترتد أما إلى تفسير خاطئ للتاريخ وإما تؤدي إلى تعليقه كلياً. فليست الإيديولوجية بالذات إلّا مظهراً واحداً من مظاهر هذا التاريخ.

[١ - الإيديولوجية بعامة والإيديولوجية الألمانية بخاصة]

لم يغادر النقد الألماني، حتى في أحدث الجهود التي بذلها، ميدان الفلسفة قط. وليس في نيتنا أن ندرس هنا مقدماته الفلسفية العامة، لكن جميع الأسئلة التي طرحها على نفسه قد انبثقت بلا استثناء، على العكس من ذلك، من أرض منهج فلسفي معين، ألا وهو المنهج الهيغلي. وإن ثمة تضليلاً لا يطاول هذه الأجوبة عن هذه الأسئلة فحسب، بل يشمل هذه الأسئلة بحد ذاتها. وإن هذه التبعية حيال هيغل هي سبب هذا الواقع، فلم يقم أياً من هؤلاء النقاد الحديثي العهد حتى بمحاولة نقد شامل للمنهج الهيغلي من جوانبه كافة، رغم أن كل

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وروحها القومية.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] ولهذا نقدم للنقد الخاص بالممثلين الفرادى لهذه الحركة بعض الملاحظات العامة التي توضح المقدمات الإيديولوجية المشتركة بينهم جميعاً. ولسوف تكون هذه الملاحظات كافية للدلالة على وجهة نظر نقدنا بقدر ما يكون ذلك ضرورياً من أجل فهم الانتقادات الفردية اللاحقة وتبريرها، وإننا نقرن هذه الملاحظات بفويرباخ على وجه الدقة لأنَّه الوحيد الذي حقق على الأقل بعض التقدم والذي تمكن دراسة مؤلفاته بنية طيبة(آ).

(آ) de Bonne Foi، بالفرنسية في النص الأصلي.

منهم يقسم الإيمان المغلظة ويؤكد بأنه تجاوزحدود فلسفة هيغل. إن مناظراتهم ضد هيغل وضد بعضهم بعضاً تقتصرعلى ما يلي: إن كلاً منهم يعزل جانباً من المنهج الهيغلي ويحوله ضد المنهج كله وضد الجوانب المعزولة من قبل الآخرين على حد سواء. وبادئ ذي بدء، فقد عزلوا مقولات هيغلية صرفة غير مزورة مثل «الجوهر» و«الوعي الذاتي»؛ ومن ثم أقدموا على تدنيس هذه المقولات بأسماء أكثر دنيوية، مثل «النوع»، و«الأوحد»، و«الإنسان»،الخ.

إن مجمل النقد الفلسفي الألماني، بدءاً من شتراوس حتى شترنر، يقتصرعلى نقد التصورات الدينية(*). ولقد انطلق النقاد من الدين الحقيقي واللاهوت بالمعنى الفعلي للكلمة.أما ما يعينه الوعي الديني والتصور الديني حقاً وفعلاً فقد تعيّن بصورة مختلفة بقدرما كانوا يمضون قدماً.وكان التقدم يستقيم في تصنيف التصورات الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها من التصورات التي تدعي هيمنتها في صنف التصورات الدينية أواللاهوتية، وكذلك في القول بأن الوعي السياسي والحقوقي والاخلاقي هو وعي ديني أولاهوتي. كانت هيمنة الدين تعتبرأمراً مفروغاً منه . وقد أخذوا يعلنون بشكل تدرجي أن كل علاقة مهيمنة هي علاقة دينية وحولوها إلى عبادة، عبادة الحق، عبادة الدولة،الخ. كانت المسألة، في كل حدب وصوب، مسألة العقائد والإيمان بالعقائد. وكان العالم يكرس على مدى متزايد الاتساع أبداً حتى بات في مقدور صاحبنا الفاضل القديس ماكس أن يمنحه صفة القداسة كتلة واحدة، وبذلك يتخلص منه دفعة واحدة.

كان الهيغليون الشيوخ يعتقدون أن كل شيء مفهوم في نظرهم بمجرد إرجاعه إلى إحدى مقولات المنطق الهيغلي. أما الهيغليون الشباب فقد انتقدوا كل الأشياء باستبدالها بتصورات دينية أو التسليم بأنها مادة لاهوتية. وقد شاطرالهيغليون الشباب الهيغليين الشيوخ في الإيمان، بهيمنة الدين، والمفاهيم، والمبدأ الكلي،في العالم القائم. إن الفرق

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:]... منادياً بأنه المخلّص المطلق للعالم، وبأنه يحرره من الشر. لقد كانت النظرة إلى الدين على أنه العدو الأكبر، على أنه السبب الأخير لجميع العلاقات التي تثير نفور هؤلاء الفلاسفة، وقد كان يعامل على هذا الأساس.

الوحيد هو أن فريقاً منهم كان يهاجم هذه الهيمنة ويعتبرها اغتصاباً، بينما الفريق الآخركان يمجدها ويعتبرها هيمنة مشروعة.

وما دام الهيغليون الشباب يعتبرون المفاهيم والأفكار والتصورات، وباختصار جميع منتجات الوعي الذي ينسبون إليه وجوداً مستقلاً، على أنها قيود فعلية تقيد البشر (تماماً كما كان يعلن الهيغليون الشيوخ بأنها الروابط الحقيقية للمجتمع الإنساني)، فإنه من البديهي أن يترتب على الهيغليين الشباب النضال تحديداً ضد هذه الأوهام الخاصة بالوعي(*). وما دامت علاقات البشر، وجميع أفعالهم، وأغلالهم وقيودهم، هي منتجات لوعيهم وفقاً لأوهام الهيغليين الشباب، فإن هؤلاء قد فرضوا على البشر بصورة منطقية المسلّمة الأخلاقية الداعية إلى مقايضة وعيهم الحالي بوعي إنساني، نقدي أو أناني، والتخلص بذلك من قيودهم. وإن هذا المطلب القائل بتغيير الوعي يقتصر على المطالبة بتفسير ما هو موجود بطريقة مختلفة، الأمر الذي يعني القبول به بواسطة تأويل مختلف. إن الإيديولوجيين الهيغليين الشباب، بالرغم من بياناتهم الطنانة التي يزعمون أنها «تقلب العالم»، هم أشد المحافظين صلابة. وإن أحدثهم قد وجدوا التعبيرالصحيح الذي يصف نشاطهم حين أعلنوا أنهم يحاربون ضد «عبارات طنانة». وإنهم لينسون على أي حال أنهم هم أنفسهم لا يعارضون هذه العبارات الطنانة إلّا بعبارات طنانة أخرى، وأنهم لا يكافحون العالم الفعلي القائم في أي حال من الأحوال حين لا يفعلون سوى مكافحة العبارات الطنانة لهذا العالم. وإن النتائج الوحيدة التي في مقدورهذا النقد الفلسفي أن يحققها هي بضعة إيضاحات (وهي فضلاً عن ذلك ضيقة كلياً) للمسيحية من وجهة نظر التاريخ الديني؛ وليست جميع تأكيداتهم الأخرى إلّا طرقاً جديدة من أجل تزيين ادعاءاتهم بأنهم قد حققوا بهذه الإيضاحات التافهة، اكتشافات ذات مغزى تاريخي.

ولم يخطرفي بال أي من هؤلاء الفلاسفة أن يتساءل عن الرابطة التي تجمع بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني، الرابطة التي تجمع بين نقدهم وبيئتهم المادية بالذات.

(*) إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة : وإن تعديلًا للوعي السائد هو الهدف الذي يسعون إلى تحقيقه.

[- ٢ المقدمات المنطقية للمفهوم المادي للتاريخ]

ليست المقدمات التي ننطلق منها أسساً اعتباطية، أو معتقدات، بل هي أسس واقعية لا يمكن التجرد منها إلا في الخيال. أولئك هم الأفراد الفعليون، نشاطهم وشروط وجودهم المادية، سواء الشروط التي يجدونها قائمة، أم تلك الشروط التي يخلقونها بفعل نشاطهم بالذات. وهكذا يمكن التحقق من هذه الأسس بطريقة تجريبية صرفة.

أن الشرط الأول لكل تاريخ بشري، إنما هو وجود كائنات بشرية حية(*). فأول حقيقة يجب تقريرها هي إذن، جبلة هؤلاء الأفراد الجسدية والعلاقات التي تخلقها لهم هذه الجبلة مع بقية الطبيعة. ونحن لا نستطيع طبعاً أن نقوم هنا بدراسة عميقة للخصائص الفيزيولوجية للإنسان بالذات، ولا في دراسة الشروط الطبيعية التي صادفها البشر جاهزة تماماً، كالشروط الجيولوجية، والأوروغرافية، والهيدروغرافية، والمناخية وغيرها(**). وإن من واجب كل تاريخ أن ينطلق من هذه الأسس الطبيعية بالذات، وما يطرأ عليها من تغيرات من جراء نشاط البشر في سياق التاريخ.

ويمكن تمييز البشر من الحيوانات بالوعي، والدين، وكل ما يحلو لنا. وإنهم ليبدأون هم أنفسهم بتمييز أنفسهم من الحيوانات حالما يباشرون في إنتاج وسائل وجودهم، وهذه خطوة تشترطها بنيتهم الجسدية. فعندما ينتج البشر وسائل وجودهم،فإنهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات.

إن الطريقة التي ينتج بها البشر وسائل وجودهم تتوقف قبل كل شيء على طبيعة وسائل الوجود التي يجدونها جاهزة والتي يجب عليهم تجديد إنتاجها.

ولا يجب اعتبار هذا النمط في الإنتاج من وجهة النظر هذه وحدها، ألا وهي أنه تجديد لإنتاج وجود الأفراد الجسدي. إنَّه يمثل على العكس من ذلك نمطاً محدداً لفعالية هؤلاء

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن العمل التاريخي الأول الذي يقوم به هؤلاء الأفراد والذين يتميزون بفضله عن الحيوانات، لا يقوم في كونهم يفكرون، بل يقوم في كونهم يبدأون إنتاج وسائل وجودهم.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] والحال أن هذه الأوضاع لا تشترط التنظيم الذي يصدر عن الطبيعة فحسب، تنظيم البشر البدائي وعلى الأخص فروقهم العرقية؛ بل إنها تشترط كذلك كل تطورهم أو لاتطورهم اللاحق حتى الحقبة الحالية.

الأفراد ونمطاً محدداً للتعبير عن حياتهم ونمطاً محدداً للحياة . وكما يعبر الأفراد عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط، بحيث تتطابق ماهيتهم مع إنتاجهم، سواء مع ما ينتجونه أم مع الطريقة التي ينتجونه بها. فماهية الأفراد تتوقف إذن، على شروط إنتاجهم المادية.

ولا يظهر هذا الإنتاج إلّا مع زيادة السكان، وهو يفترض تعاملاً[5] بين الأفراد. وإن شكل التعامل هذا- لمشروط بدوره بالإنتاج.

[- ٣ الإنتاج والتعامل ـ تقسيم العمل وأشكال الملكية : الملكية القبلية والملكية القديمة والملكية الإقطاعية]

إن علاقات الأمم فيما بينها تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها كل منها فيما يتعلق بالقوى المنتجة، وتقسيم العمل، والعلاقات الداخلية. إن هذا المبدأ معترف به عموماً. وعلى كل حال، فليست علاقات أمة معينة مع الأمم الأخرى فحسب، بل كل البنية الداخلية والخارجية لهذه الأمة نفسها أيضاً، هي رهن بمستوى تطور إنتاجها وبعلاقاتها الداخلية والخارجية. ونحن نعرف بأوضح طريقة درجة التطور التي بلغتها القوى المنتجة لأمة ما من درجة التطور التي بلغها تقسيم العمل عندها. وإن كل قوة منتجة جديدة، بقدر ما لا تكون مجرد توسع كمي للقوى المنتجة المعروفة من قبل (استصلاح الأراضي على سبيل المثال)، يترتب عليها أحكام جديدة لتقسيم العمل.

إن تقسيم العمل داخل أمة ما يؤدي بادئ الأمر إلى انفصال العمل الصناعي والتجاري من جهة، والعمل الزراعي من جهة ثانية؛ ومن جراء ذلك انفصال المدينة والريف وتعارض مصالحهما. ويؤدي التطور اللاحق لتقسيم العمل إلى انفصال العمل التجاري والعمل الصناعي. وتظهر في الوقت نفسه، من جراء تقسيم العمل داخل الفروع المختلفة، تقسيمات فرعية مختلفة تتطور بدورها بين الأفراد الذين يتعاونون في أعمال محددة في هذا الفرع أو ذاك من فروع العمل . وإن موقع هذه التقسيمات الفرعية الخاصة بالنسبة إلى بعضها بعضاً لمشروط بنمط استثمار العمل الزراعي والصناعي والتجاري (النظام البطريركي، والعبودية، والمراتب والطبقات). وتظهر الشروط نفسها (حين تكون علاقات التعامل أكثر تطوراً) في علاقات الأمم المختلفة بعضها ببعض.

إن المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكية؛ وبكلام آخر، فإن كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته وإنتاجيته.

إن الشكل الأول للملكية هو ملكية القبيلة [Stammeigentum][٦]. وإنه ليقابل تلك المرحلة البدائية للإنتاج حيث يعيش شعب من القنص والصيد وتربية الماشية، أو بأكبر قدر من الزراعة، وفي هذه الحالة الأخيرة يفترض شكل الملكية هذا، رقعاً شاسعة من الأراضي غير المزروعة. ويكون تقسيم العمل في هذه المرحلة بدائياً جداً بعد، ويقتصر على اتساع أعظم للتقسيم الطبيعي كما هو قائم في الأسرة. وتقتصر البنية الاجتماعية، من جراء ذلك، على اتساع الأسرة: زعماء القبيلة البطريركية، وأفراد القبيلة الخاضعين لهم، وأخيراً العبيد. ولا تتطور العبودية الكامنة في الأسرة إلا تدريجاً مع نموعدد السكان ونموالحاجات، وكذلك مع توسع العلاقات الخارجية، سواء بصورة الحرب أم بصورة المقايضة.

والشكل الثاني للملكية هو الملكية المشاعة وملكية الدولة، هذا الشكل الذي نصادفه في الأزمنة القديمة والذي ينشأ بصورة رئيسية من اتحاد عدة قبائل في مدينة واحدة، عن طريق الاتفاق أو عن طريق الغزو، وهو يترافق بالعبودية بعد. وتنمو إلى جانب الملكية المشاعة الملكية الخاصة، المنقولة وغير المنقولة في وقت لاحق، لكنها تنمو على اعتبارها شكلاً غير طبيعي وخاضعاً للملكية المشاعة. ولا يمارس المواطنون سلطانهم على العبيد الذين يشتغلون إلا بصورة جماعية، الأمر الذي يربطهم إذن، إلى شكل الملكية المشاعة. إن هذا الشكل هو الملكية الخاصة الجماعية للمواطنين النشيطين، الملتزمين تجاه عبيدهم بالمحافظة على هذا الشكل الطبيعي للرابطة. ولذا فإن كل البنية الاجتماعية القائمة على هذه الملكية المشاعة، ومعها قوة الشعب، تتفكك بالضبط بقدر ما تنمو، بالخاصة، الملكية الخاصة غير المنقولة، ويصبح تقسيم العمل في هذه المرحلة أكثر تطوراً من ذي قبل، ونواجه سلفاً مظهر التضاد بين المدينة والريف، وفي وقت لاحق التضاد بين الدول التي

يمثل بعضها مصالح المدن وبعضها الآخر يمثل مصالح الأرياف، ونجد داخل المدن نفسها التضاد بين التجارة البحرية والصناعة. وتبلغ العلاقات الطبقية بين المواطنين والعبيد تطورها الكامل(*).

وتظهر مع نمو الملكية الخاصة للمرة الأولى تلك العلاقات التي سوف نجدها من جديد في الملكية الخاصة الحديثة ولكن على نطاق أكبر. فمن جهة تركز الملكية الخاصة الذي بدأ في وقت مبكر جداً في روما، كما يثبت ذلك قانون ليسينوس الزراعي(٧)، والذي تطور بسرعة بالغة منذ أيام الحروب الأهلية، ولا سيما في عهد الأباطرة؛ ومن جهة ثانية، وبالارتباط مع هذه الوقائع، تحول الفلاحين العاميين الصغار إلى بروليتاريا لم تستطع تحقيق تطور مستقل بسبب وضعها المتوسط بين المواطنين المالكين والعبيد.

إن شكل الملكية الثالث هو شكل الملكية الإقطاعية، أو ملكية المراتب المختلفة. فبينما كانت المدينة ودائرتها غير الكبيرة نقطة الانطلاق بالنسبة للأزمنة القديمة، شكل الريف نقطة الانطلاق بالنسبة للحقبة الوسيطة. وإن تغير نقطة الانطلاق هذه فرضه العدد القليل من السكان المشتتين على رقعة شاسعة من الأرض، ولم يزد الغزاة عددهم كثيراً. ولهذا يبدو أن التطور الإقطاعي، خلافاً لما كان عليه الحال بالنسبة إلى اليونان وروما، قد انتشر في البدء على رقعة أوسع بكثير من الأراضي التي أمنتها الفتوحات الرومانية وما استتبعته من اتساع للزراعة في الأصل. إن القرون الأخيرة التي شهدت انحطاط الأمبراطورية الرومانية وفتحها من قبل البرابرة قد دمرت كتلة كبيرة من القوى المنتجة: لقد تدهورت الزراعة، وانحطت الصناعة من جراء نقص أسواق التصريف، وشهدت التجارة ركوداً أو توقفت بفعل العنف، وبفعل النقص في أعداد السكان، الريفيين والحضريين على حد سواء. ولقد تطورت الملكية الإقطاعية انطلاقاً من هذه الظروف، وأسلوب تحقيق الفتوحات الذي اشترطته هذه الظروف، وذلك تحت تأثير التنظيم العسكري الجرماني. وإن هذه الملكية، مثلها مثل الملكية القبلية والملكية المشاعة، لترتكز بدورها على الجماعة التي لا يشكل العبيد حيالها الطبقة المنتجة

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] نصادف عند العاميين الرومان بادئ الأمر المالكين العقاريين الصغار ومن بعد طلائع بروليتاريا لن تتطور على أية حال، وذلك من جراء موقعها المتوسط بين المواطنين المالكين والعبيد.

بصورة مباشرة كما هي الحال في النظام القديم، بل الفلاحون الصغار الأقنان، ومع تطور الإقطاعية تطوراً كاملاً يظهر بصورة متوازية التضاد حيال المدن. إن البنية التراتبية للملكية العقارية والسيادة العسكرية التي تواكبها قد منحتا النبالة السلطة الكلية على الأقنان. ولقد شكلت هذه البنية الإقطاعية، مثلها مثل الملكية المشاعة القديمة، اتحاداً ضد الطبقة المنتجة السائدة مع هذا الفرق الصغير، ألا وهو أن شكل الاتحاد والعلاقات مع المنتجين كان مختلفاً بسبب اختلاف شروط الإنتاج.

يقابل هذه البنية الإقطاعية للملكية العقارية في المدن، ملكية الأصناف الحرفية، التي هي تنظيم إقطاعي للحِرف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية في عمل كل فرد بمفرده: إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهابة المتحدة، والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة في وقت كان الصناعي فيه تاجراً أيضاً، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية الإقطاعية للبلاد بمجموعها، قد أدت إلى ظهور الأصناف الحرفية. وإن رؤوس الأموال الصغيرة التي اقتصدها شيئاً فشيئاً الحرفيون المنعزلون، وعدد هؤلاء الحرفيين الثابت بين سكان يتزايدون من دون انقطاع، قد طورت شرط العامل المياوم والمتمرن، هذا الأمر الذي خلق في المدن سلسلة تراتب شبيهة بالتراتب القائم في الريف.

فالملكية الرئيسية كانت تقوم إذن، أثناء المرحلة الإقطاعية في الملكية العقارية المكبل إليها عمل الأقنان من جهة، وفي العمل الشخصي بواسطة رأسمال صغير يتحكم بعمل العمال المياومين من جهة ثانية. وكانت بنية كل من هذين الشكلين مشروطة بعلاقات الإنتاج المحدودة- الزراعة البدائية والضيقة النطاق، والصناعة الحرفية: لقد كان تقسيم العمل في عهد ازدهار الإقطاعية ضئيلاً، وكان كل بلد يحمل في ذاته التضاد بين المدينة والريف. وفي الحقيقة إن التقسيم إلى مراتب كان بارزاً بشدة، لكن إذا تركنا جانباً الانفصال إلى أمراء حاكمين ونبالة وأكليروس وفلاحين في الريف، والانفصال إلى معلمين ومياومين ومتمرنين، وعاجلاً إلى حشد من العمال غير المنتظمين أيضاً، في المدن، فإنَّه لم يكن هناك ثمة تقسيم هام للعمل. ولقد زادت مصاعب تقسيم العمل هذا في الزراعة من جراء الاستثمار المجزأ الذي كانت الصناعة المنزلية للفلاحين أنفسهم تنمو إلى جانبه؛ أما في

الصناعة ذاتها، فلم يكن هناك تقسيم للعمل داخل كل حرفة، لقد كان هذا التقسيم محدوداً جداً بين مختلف الحرف. وكان التقسيم بين التجارة والصناعة في المدن الأقدم عهداً قائماً من قبل، لكنه لم يتطورإلا في وقت لاحق في المدن الحديثة، حين دخلت هذه المدن في علاقات بين بعضها البعض.

وكان تجمع البلدان الكبيرة المساحة في ممالك إقطاعية ضرورة بالنسبة إلى النبالة الأرضية وإلى المدن على حدٍ سواء. ولذا فقد قام ملك كل مكان على رأس تنظيم الطبقة المهيمنة، يعني النبالة.

[٤ – ماهية المفهوم المادي للتاريخ ـ الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي]

هذه هي الحقائق إذن: إن أفراداً محددين(*) يمارسون نشاطاً إنتاجياً وفق نمط محدد يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية محددة. ويجب في كل حالة على انفراد أن تبين المشاهدة التجريبية(**) في الحقائق ومن دون أي تأويل أو تضليل، الرابطة بين البنية السياسية والاجتماعية والإنتاج. إن البنية الاجتماعية والدولة تنبثقان باستمرار من التطور الحيوي لأفراد محددين، لكن هؤلاء الأفراد لا كما يمكن أن يظهروا في تصورهم الخاص أو تصور الغير، بل كما هم في الواقع، يعني كما يعملون وينتجون مادياً، وبالتالي كما يفعلون على أسس وفي ظروف وشروط وحدود مادية محددة ومستقلة عن إرادتهم(***).

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] في علاقات إنتاج محددة.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] التي تقتصر على المعطيات الواقعية وحدها.

(***) الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن التصورات التي يصنعها هؤلاء الأفراد هي أفكار، إما عن علاقاتهم مع الطبيعة، وإما عن علاقاتهم فيما بينهم، وإما عن طبيعتهم الخاصة. ومن البديهي أن هذه التصورات هي في جميع هذه الحالات التعبير – الفعلي أو الوهمي – عن علاقاتهم الفعلية وعن إنتاجهم، وعن تعاملهم، وعن تنظيمهم السياسي والاجتماعي. وليس في الإمكان إصدارالفرضية المعاكسة إلّا إذا افترضنا أنه يوجد، خارج فكر الأفراد الفعليين، المشروطين مادياً، فكر آخر أيضاً، فكر خاص. وإذا كان التعبير الواعي لشروط هؤلاء الأفراد الحياتية الفعلية تعبيراً وهمياً، إذا هم وضعوا في تصوراتهم الواقع رأساً على عقب، فإن هذه الظاهرة هي أيضاً نتيجة لمحدودية نمط نشاطهم المادي ولضيق علاقاتهم الاجتماعية الناجمة عنه.

إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الفعلية. إن التصورات والأفكار، والتعامل الفكري بين البشر، تظهرهنا على اعتبارها مظهراً مباشراً لسلوكهم وأفعالهم المادية. ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يعبَرعنه في لغة السياسة، ولغة القوانين، والأخلاق، والدين، والميتافيزيقيا، الخ، عند شعب بكامله. فالبشر هم الذين ينتجون تصوراتهم، وأفكارهم(*)، الخ، لكن البشر الفعليون، الفاعلون، المشروطون بتطور معين لقواهم المنتجة والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. فالوعي [das Bewusstein] لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي(**) ووجود البشر هو تطور حياتهم الفعلية. وإذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا، في الإيديولوجية بكاملها، موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة(***)، فإن هذه الظاهرة تنجم كذلك عن العملية التاريخية لتطور حياتهم، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفيزيولوجية بصورة مباشرة.

وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود هنا يتم من الأرض إلى السماء. وبكلام آخر، فإن الانطلاق لا يتم مما يقوله البشر، ويتوهمونه، ويتصورونه، ولا مما هم عليه في أقوال الغير وفكرهم وتخيلهم وتصورهم، كي يتم الوصول فيما بعد إلى البشر الذين هم من لحم ودم، إلى البشر الفعليين، بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية؛ وإن تصور تطور الانعكاسات والأصداء الإيديولوجية لهذا التطور الحياتي يتم انطلاقاً من تطورهم الحياتي الواقعي أيضاً. وحتى الأشباح في العقل البشري هي تسام ناتج بالضرورة من تطور حياتهم المادية التي يمكن التحقق منها تجريبياً والتي تعتمد على قواعد مادية. ومن جراء ذلك، تفقد الأخلاق، والدين، والميتافيزيقيا، وكل البقية

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن البشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم،الخ...أي على وجه الدقة، البشر المشروطين بنمط إنتاج حياتهم المادية، وعلاقات تعاملهم المادي، وتطوره اللاحق في البنية الاجتماعية والسياسية.

(**) يحلل ماركس كلمة Bewusstsein (الوعي) إلى عنصريها Das Bewusste Sein (الوجود الواعي).

(***) Camera Obscura باللاتينية في النص الأصلي.

الباقية من الإيديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي التي تقابلها، تفقد في الحال كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي. فهي لا تملك تاريخاً، وليس لها أي تطور؛ إن الأمر على النقيض من ذلك، فالبشر إذ يطورون إنتاجهم وتعاملهم المادي هم الذين يحوِّلون فكرهم ومنتجاته على السواء مع هذا الواقع الذي هو خاصتهم. فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي. ففي الطريقة الأولى لاعتبار الأشياء يتم الانطلاق من الوعي على اعتباره الفرد الحي، أما في الطريقة الثانية التي تقابل الحياة الفعلية فإن الانطلاق يتم من الأفراد الفعليين والأحياء بالذات ويتم اعتبار الوعي بوصفه وعيهم هم بالذات(*).

وليست هذه الطريقة في اعتبار الأشياء مجردة عن المقدمات، بل هي تنطلق من مقدمات منطقية ولا تتخلى عنها لحظة واحدة. والبشر هم هذه المقدمات المنطقية، لا البشر المعزولون والجامدون بأية طريقة وهمية، بل البشر المأخوذون في عملية تطورهم الواقعية في ظل شروط محددة، وهو تطور ظاهر تجريبياً. وحالما تتمثل هذه العملية للفعالية الحيوية، يكف التاريخ عن كونه مجموعة من الحقائق التي لا حياة فيها، كما هو الأمر عند التجريبيين الذين هم تجريديون بعد، أو نشاطاً وهمياً لذوات وهمية كما هو الأمر عند المثاليين.

فحيث ينقطع التأمل، في الحياة الواقعية، يبدأ إذن، العلم الواقعي، الوضعي، يبدأ تحليل النشاط العملي، تحليل عملية التطور العملي للبشر. وتنقطع العبارات الجوفاء عن الوعي، لكي تحل مكانها المعرفة الحقيقية. وإن الفلسفة لتكف [die selbständige Philosophie]، مع دراسة الواقع، عن أن تكون لها بيئة توجد فيها بصورة مستقلة ذاتياً، ويمكننا على الأكثر أن نضع مكانها تركيباً للنتائج الأكثر عمومية التي يمكن تجريدها من دراسة تطور البشر التاريخي. ولا تحمل هذه التجريدات أية قيمة على الإطلاق إذا ما أخذت بحد ذاتها، بمعزل عن التاريخ الفعلي. إن في مقدورها على الأكثر أن تخدم في تصنيف المادة التاريخية بمزيد من السهولة، وفي الدلالة على تعاقب تطابقاتها الخاصة. ولكن، خلافاً للفلسفة، لا تعطي هذه التجريدات في أي حال من الأحوال وصفة أو مخططاً يمكن تصنيف الحقب التاريخية على أساسها. وعلى العكس، فإن الصعوبة لا تبدأ إلا حين يباشر في دراسة(**) هذه المادة

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] في البحث عن الترابط الفعلي، العملي، لهذه التطابقات المختلفة.

(**) [صياغة أخرى في المخطوطة:] باعتباره وعي هؤلاء الأفراد الذين يملكون نشاطاً عملياً.

وتصنيفها سواء أكان المقصود حقبة مضت وانقضت أم زمننا الحاضر، وفي تحليلها بصورة واقعية. إن التخلص من هذه المصاعب يتوقف على المقدمات التي يستحيل علينا شرحها هنا، ذلك لأنها لاتنشأ إلا في سياق دراسة تطور الحياة الفعلية ودراسة نشاط الأفراد في كل حقبة. ولسوف نتناول هنا بعضاً من هذه التجريدات التي سنستخدمها في مواجهة الإيديولوجية ونفسرها بأمثلة تاريخية.

II

[١ - الشروط المسبقة للتحرر الفعلي للإنسان]

من المؤكد(*) أننا لن نكلف أنفسنا العناء(**) كي نفسر لعلمائنا الفلاسفة أنهم حين يحلون «في الوعي الذاتي» الفلسفة واللاهوت والجوهر وكل متاع الإنسان، حين يحررون «الإنسان» من الديكتاتورية التي لم تثقل عليه أبداً، لم يتقدموا خطوة واحدة «بتحرر»

(*) إن النص الذي سنطالعه الآن قد اكتشف أخيراً، مع بعض النصوص الأخرى التي سوف نشير إليها أدناه في الفصلين الثاني والثالث، ونشر للمرة الأولى عام ١٩٦٢ في المجلة الدولية للتاريخ الاجتماعي [*International Review of social history*]، المجلد الثالث، القسم الأول. وإن النص التالي ليمثل في صفحة مخطوطة، مرقمة ١ (الوجه) و٢ (الظهر). وتنقسم كل صفحة إلى قسمين في الاتجاه العمودي، وقد كتب النص ذاته في الجانب الأيسر، بينما احتفظ بالعمود الأيمن من أجل الإضافات والمذكرات والملاحظات. وإن هاتين الصفحتين هما الصفحتان الأوليان في دفتر يضم الصياغة الأولى للفصل الأول من الإيديولوجية الألمانية، وقد رقمه ماركس من ١ إلى ٧٢. وإن المذكرات الهامشية هي بخط ماركس، أما النص الوارد في اليسار فقد نسخه ويديميير (المترجم).
إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة، قبل كلمتي «من المؤكد»:] في العائلة المقدسة دحضت مراراً وتكراراً الفكرة القائلة إن هؤلاء الفلاسفة واللاهوتيين القديسين قد خلقوا، إذ كتبوا بعض الترهات عن الروح المطلق، «لا ذاتية الأفراد». فكأن «الفرد»، يعني كل كائن إنساني، «يكف عن كونه ذاتياً»، ينحل بصورة فعلية «في الروح المطلق»، منذ يأخذ بعض أصحاب الدخل القليل من التأمل يروون هذه الترهات «للفرد»، مصدرين إليه الأمر بأن «ينحل» في الحال ومن دون أي تردد «في الروح المطلق»! ولنلاحظ أنه إذا كان هؤلاء البقالون قد تمكنوا هم أنفسهم من الوصول إلى هذه البدع الفلسفية، فليس ذلك بسبب «تبعية الفرد ولا ذاتيته»، بل بسبب بؤس الوضع الاجتماعي.

(**) [يكتب ماركس عند هذا المستوى، في العمود الأيمن:] فويرباخ.

«الإنسان»، وأنه لا يمكن تحقيق تحرر فعلي إلا في العالم الواقعي وبالوسائل الواقعية، وأنه لا يمكن نقض العبودية من دون الآلة البخارية والنول الآلي ودولاب الغزل، ولا نقض الرق من دون تحسين الزراعة، وأنه لا يمكن بصورة أعم للبشر أن يتحرروا ما داموا لا يتمكنون من الحصول بصورة كلية على المأكل والمشرب والمسكن والملبس بنوعية وكمية متناسبتين(*). إن «التحرر» هو فعل تاريخي وليس فعلًا ذهنياً، وهو يتحقق بفضل شروط تاريخية، [تقدم] الصناعة، والتـ[ـجارة] [والز]راعة(**)... ومن بعد، من جراء أطوار التطور المختلفة لديهم، [يثيرون(***)] هذه السخافات: الجوهر، والذات، والوعي الذاتي، والنقد الصرف، سواء بسواء مع اللامعقولية الدينية واللاهوتية، ثم يحذفونها من جديد عندما يبلغون مرحلة ثانية من تطورهم. ومن الطبيعي أنه في بلد مثل ألمانيا، حيث لا يجري سوى تطور تاريخي بائس، فإن هذا التطور الخاص للأفكار، وهذه التفاهات المؤمثلة والعاجزة، تحل مكان التطورات التاريخية الغائبة: إنها تتجذر وينبغي النضال ضدها. بيد أن هذا النضال لا يملك أهمية تاريخية عامة، بل إنه يتصف بأهمية محلية فحسب.(****)

(*) كتب ماركس بادئ الأمر بنوعية وكمية كافيتين؛ وقد شطب هذا النعت واستبدله بكلمة Vollstandib.

(**) تنتهي هنا الصفحة الأولى (الوجه). المخطوطة تالفة، وإن الكلمات الواردة بين أقواس كبيرة قد صححت وهي غير مقروءة في الأصل.

[ملاحظات ومذكرات في العمود الأيمن:] يعتقد فويرباخ مثله كمثل منافسيه الآخرين، أنه تجاوز الفلسفة، وأن النضال الذي خاضه الفرد حتى الوقت الراهن ضد العمومية يلخص مطامح النقد الفلسفي الألماني. أما نحن فنؤكد أن هذا النضال، كما هو دائر، يرتكز هو نفسه على أوهام فلسفية. بخصوص(؟) أن العمومية لم يتحقق بلوغها (أ).

التحرر الفلسفي والتحرر الفعلي، الإنسان، الأوحد. الفرد. الشروط الجيولوجية والهيدروغرافية، الخ. الجسد الإنساني [الـ]حاجة و[الـ]عمل(ب).

أ- كل هذه الملاحظات غير مفسرة على وجه التقريب.

ب- هذه الملاحظات واردة بصورة حرفية في صفحة أخرى من المخطوطة (ص ٣٧، الهامش***).

(***) هذه الكلمة مضافة من قبل الناشر الفرنسي.

(****) إن بعض هذه الأفكار سوف ترد في النص في موضع لاحق. =

[٢ - مادية فويرباخ التأملية غير المتماسكة]

[...(*)]. إن المسألة في الحقيقة هي بالنسبة إلى المادي العملي، أي بالنسبة إلى

= [صياغة أخرى في المخطوطة:] هذا نضال لا يحمل نتائج جديدة إلى كتلة البشر، ليس أكثر من النضال الذي يجابه الحضارة بالهمجية. نضال ألمانيا أ.

[إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] يعطينا القديس برونو «خصائص لودفيغ فويرباخ». يعني صياغة مراجعة ومصححة كمقالة نشرت من قبل في [*Norddeutsch Blätter*] أوراق شمال ألمانيا. وإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الطابع المقدس حيث نحن أنفسنا (ب) ... يوصف فويرباخ على أنه «فارس الجوهر» بغرض إبراز «الوعي الذاتي» الباوري. وعلى أي حال فهذا أمر عاك، فمنذ بعض الوقت يقتصر هذا على أن يقول عن كل شيء وعن كل الناس على أنهم «الجوهر». وفي سياق هذه الاستحالة التي يتعرض لها فويرباخ يقفز رجلنا القديس من كتابات فويرباخ بصورة مباشرة إلى جوهر المسيحية مارا «فوق بايلي وليبينيز»، ولا يأتي على ذكر مقال فويرباخ ضد «الفلسفة الوضعية» الذي ظهر في مجلة حوليات هال الفصلية [*Hallische Jahrbücher*] لهذا السبب البسيط، ألا وهو أن فويرباخ يفضح فيه، في مواجهة الممثلين الوضعيين لـ «الجوهر»، كل علم الوعي الذاتي «المطلق» في حقبة كان يتأمل بعد فيها في موضوع الحبل بلا دنس ويعبر فيه عن نفسه بوضوح اكثر [...] مما [...] فعله قط [...] (ج)

[ملاحظات ومذكرات في العمود الأيمن:] صيغ جوفاء، وحر[كة] فعلية. أهم [ية] الصيغ بالنسبة إلى ألما [نيا] لغة [...](د) هي لغة الو[اقع].

[تحت الخط الأفقي:] فويرباخ، برونو. راجع برونو عن فويرباخ، بوصفه فارس الجوهر. كان هذا الإهمال «خطيئة»، «بالنسبة إلى الموضع» لأنه لم يكن منه بد. في هذه المقالة على وجه الدقة (ه) يدرس فويرباخ الوعي الذاتي الذي لا يزال يشغل بال برونو مثل ل ...

[ابتداء من هذه النقطة لا يعدو النص كونه صياغة أخرى لفقرة من الفصل الثاني (القديس برونو، الفقرة الثانية، ويستطيع القارىء العودة إليها].

(أ) إن هاتين الجملتين الاخيرتين مشطوبتان في الأصل بثلاثة خطوط مماثلة. اما بقية النص فمشطوب بصورة عمودية. ورسم بين القسمين خطاً افقياً على عرض الصفحة بكاملها.

(ب) مطلع الجملة مشطوب.

(ج) المخطوطة تالفة.

(د) كلمات غير مفسرة.

(ه) تقع هذه الإضافة بالضبط في مواجهة النص، حيث تناقش مقالة فويرباخ التي ظهرت في حوليات هال.

إن الصفحات التي رقمها ماركس ٣ و٤ و٥ و٦ و٧ مفقودة.

الشيوعي، هي مسألة تثوير العالم القائم، والنضال بشكل عملي ضد الأوضاع القائمة والعمل على تغييرها. وإذا كنا نجد أحياناً عند فويرباخ وجهات نظر من هذا النوع، فإنها لا تذهب قط أبعد من كونها هواجساً منعزلة، وتأثيرها زهيد في مجمل تصوره العام، بحيث لا يمكن أن يرى المرء فيها سوى بذرة قادرة على التطور. إن «تصور» العالم الحسي لدى فويرباخ(*) يقتصر، من جهة، على مجرد تأمل هذا العالم، ومن جهة أخرى على العاطفة المجردة. إنه يقول «الإنسان» بدلاً من أن يقول «البشر التاريخيين الفعليين». و«الإنسان» هو في واقع الأمر «الألماني». وفي الحالة الأولى، في تأمل العالم الحسي، يصطدم بالضرورة بأشياء هي في تناقض مع وعيه وعاطفته، تعكر تناسق جميع أجزاء العالم الحسي الذي افترضه بصورة مسبقة، وعلى الأخص تناسق الإنسان والطبيعة. وكيما يطرح هذه الأشياء، فإنه ملزم باللجؤ إلى أسلوب مزدوج في النظر، فهو يتأرجح بين أسلوب في النظر عامي لا يدرك إلّا «ما هو مرئي بالعين المجردة» وأسلوب في النظر أكثر رفعة، أسلوب فلسفي، يدرك «الماهية الحقيقية» للأشياء(**). إنه لا يرى أن العالم الحسي الذي يحيط به، ليس موضوعاً معطى بصورة مباشرة منذ الأزل ومشابه لنفسه من دون انقطاع، بل إنه نتاج الصناعة ونتاج حالة المجتمع، وهذا يعني أنه نتاج تاريخي، نتيجة لنشاط وفعالية مجموعة كاملة من الأجيال(***) كان كل جيل منها يرتفع على أكتاف الجيل السابق، ويحكم صناعته وتجارته ويعدِّل نظامه الاجتماعي وفقاً للحاجات المتغيرة. إن أشياء «اليقين الحسي» الأبسط ليست هي ذاتها معطاة لفويرباخ إلّا بفعل التطور الاجتماعي، والصناعة، والتبادل التجاري. ومن المعروف أن شجرة الكرز، مثلها كمثل جميع الأشجار المثمرة على وجه التقريب، قد نقلت إلى أجوائنا بفعل \التجارة، قبل عدد قليل من القرون، وبالتالي فإنها لم

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] «التصور» النظري.

(**) [عند هذا المستوى، كتب إنجلز في العمود الأيمن:] لا تقوم خطيئة فويرباخ في أنه يخضع ما هو مرئي بالعين المجردة، المظهر الحسي، للواقع الحسي المقرر بفضل دراسة أعمق للأوضاع المشخصة، بل تقوم على العكس من ذلك في أنه لا يستطيع في آخر تحليل أن يتغلب على المادية من دون أن ينظر إليها «بالعينين»، يعني من خلال «منظار» الفيلسوف.

(***) [صياغة أخرى في المخطوطة:] إنها في كل حقبة تاريخية نتيجة فعالية مجموعة من الأجيال.

تعط «لليقين الحسي» لفويرباخ إلَّا بفضل هذا الفعل الذي مارسه مجتمع محدد في حقبة محددة (*).

وعلى أية حال، ففي هذا التصور الذي ينظر إلى الأشياء كما هي فعلياً، وكما جرت فعلياً، فإن أية قضية فلسفية عميقة تنحل بكل بساطة إلى واقعة تجريبية، كما سنرى ذلك بمزيد من الوضوح بعد قليل. فلنأخذ على سبيل المثال مسألة هامة وهي مسألة علاقات الإنسان والطبيعة (أو حتى، كما يقول لنا ذلك برونو في الصفحة ١١٠ (**)، «التناقضات في الطبيعة وفي التاريخ»، فكأن ثمة «شيئين» منفصلين هنا، كأن الإنسان لم يواجه على الدوام طبيعة هي تاريخية، وتاريخاً هو طبيعي). إن هذه المسألة، التي انحدرت من صلبها جميع «الأعمال العظيمة التي لا يسبر غورها(***)» عن «الجوهر»و« الوعي الذاتي»، ترجع من تلقاء ذاتها إلى فهم الواقعة التالية، ألا وهي أن «وحدة الإنسان والطبيعة» الذائعة الصيت قد وجدت قائمة منذ أقدم الأزمنة في الصناعة وتمثلت بطريقة مختلفة، في كل حقبة، وفقاً لتطور الصناعة الأعظم أو الأقل؛ وينطبق الأمر نفسه على «نضال» الإنسان ضد الطبيعة، حتى تمكنت القوى المنتجة لهذا الإنسان من التطور على أساس مناسب. إن الصناعة والتجارة والإنتاج وتبادل الحاجات الضرورية، تشترط من جانبها التوزيع، وبنية الطبقات الاجتماعية المختلفة، كيما تكون بدورها مشروطة من قبل هذه الأخيرة في نمط عملها. وهذا هو السبب في أن فويرباخ لا يرى، في مانشستر مثلاً، سوى فبارك وآلات حيث لم يكن يوجد هناك، قبل قرن واحد، سوى دواليب غزال وأنوال، أو أن لا يجد إلا مراعٍ ومستنقعات في الريف الروماني في حين أنه في حقبة أوغسطس ما كان يمكن أن يجد، إلَّا كروماً وعِزباً للرأسماليين الرومان. إن فويرباخ يتحدث بصورة خاصة عن تصور علم الطبيعة، ويستحضر أسراراً لا تنكشف إلَّا لعيون الفيزيائي والكيميائي: لكن أين سيصبح علم الطبيعة من دون التجارة والصناعة؛ وحتى هذا العلم الطبيعي ذاته الذي يسمى «صرفاً»، أليست التجارة والصناعة،

(*) [عند هذا المستوى، كتب كارل ماركس في العمود الأيمن:] فويرباخ.

(**) برونو باور: «خصائص لودفيغ فويرباخ»، المجلد الثالث.

(***) إشارة إلى بيت من فاوست لغوته (مقدمة في السماء).

والنشاط البشري المادي، هي التي تعيِّن له هدفاً وتزوده بالمواد؟ وهذا النشاط، هذا العمل، هذا الخلق المادي المتواصل من جانب البشر، وباختصار هذا الإنتاج، هوفي كلمة، يشكل أساساً للعالم الحسي كله كما هو موجود في أيامنا، بدليل أنَّه إذا توقف، ولو لسنة واحدة، فإن فويرباخ لن يجد تبدلاً هائلاً في العالم الطبيعي فحسب، بل سوف يحزن سريعاً أيضاً على فقدان كل العالم الإنساني وفقدان قدرته بالذات على التأمل، بل فقدان حتى وجوده بالذات. ومن المفروغ منه أن أولية الطبيعة الخارجية تظل قائمة مع ذلك، وهذا كله لا يمكن بالتأكيد أن ينطبق على البشر الأولين الذين انبثقوا بالتوالد العفوي(*)، لكن هذا التفريق لا يملك معنى إلا بقدر ما ينظر إلى الإنسان باعتباره متميزاً عن الطبيعة. وفيما عدا ذلك، فإن هذه الطبيعة التي تسبق تاريخ البشر ليست في أي حال من الأحوال الطبيعة التي يحيا فويرباخ فيها؛ إن هذه الطبيعة لا وجود لها في أي مكان في أيامنا الحاضرة، ربما باستثناء بعض الجزر المرجانية الاسترالية الحديثة التشكل، وبالتالي فأنه لا وجود لها بالنسبة إلى فويرباخ أيضاً.

ولنعترف بأن فويرباخ يتفوق على الماديين «الصرفين» تفوقاً كبيراً لإدراكه أن الإنسان هو «شيء حسي» أيضاً؛ لكن فلندع جانباً حقيقة أنه يدركه بوصفه «شيئاً حسياً» فحسب وليس بوصفه «فعالية حسية»، ذلك أنَّه يتمسك هنا أيضاً بالنظرية ولا يدرك البشر في صلاتهم الاجتماعية المحددة، ولا في ظروف الحياة المحيطة بهم، والتي تجعلهم من هم عليه في الواقع ؛ ومع ذلك فإنه لا يتوصل في تحليله مطلقاً إلى البشر الفعليين الموجودين واقعياً، بل إنه يتمسك بتجريد «الإنسان»، ولا يتوصل إلى الاعتراف بالإنسان «الفعلي، الفردي، الذي هو من لحم ودم» إلَّا في العاطفة؛ وبكلام آخر فإنَّه لا يعرف أية «علاقات إنسانية» أخرى «للإنسان مع الإنسان» إلَّا الحب والصداقة، والحب والصداقة المصوران بصورة مثالية أيضاً. وبالتالي فإنَّه لا يقوم بنقد شروط حياتهم الواقعية. وبالتالي فإنَّه لا يتوصل قط إلى فهم العالم الحسي من حيث هو حصيلة الفعالية الحية والجسدية للأفراد الذين يشكلونه؛ وحين يرى، على سبيل المثال، بدلاً من البشر الأصحاء، عصبة من الجياع المجهدين المصابين بداء الخنازير، والمصابين بداء السل، فإنَّه مجبر بأن يلتجئ إلى «تصور أرفع للأشياء» وإلى

(*) generatio acquivoca، باللاتينية في النص الأصلي.

«التعويض المثالي في النوع»؛ وبالتالي فإنه يسقط من جديد في أحضان المثالية، فيما يرى المادي الشيوعي، في وقت واحد، ضرورة وشرط تحويل الصناعة والبنية الاجتماعية تحويلاً جذرياً على حد سواء.

إن فويرباخ، في حدود كونه مادياً، لا يجعل التاريخ يتدخل قط، وفي حدود إدخاله التاريخ في حسابه، فهو ليس بمادي. إن التاريخ والمادية منفصلان كلياً عنده، الأمر الذي تفسره سلفاً، على أي حال، الأمور التي سبقت(*).

[٣- العلاقات التاريخية ـ أو المظاهر الأساسية للنشاط الاجتماعي: إنتاج وسائل العيش وإنتاج حاجات جديدة وإعادة إنتاج البشر (العائلة) والتعامل الاجتماعي و الوعي]

وليس لنا بد، مع الألمان المجردين عن أية مقدمات، من أن نبدأ بتقرير المقدمة الأولى للوجود البشري بكامله، وبالتالي للتاريخ كله(**)، ألا وهي المقدمة القائلة أنه يجب أن تتوافر للبشر إمكانية العيش لكي يكون في مقدورهم أن «يصنعوا التاريخ»(***). بيد أن الحياة تشتمل قبل كل شيء على المأكل والمشرب والمسكن والملبس وأشياء عديدة أخرى. وهكذا فإن العمل التاريخي الأول هو إنتاج الوسائل الضرورية لأجل تلبية هذه الحاجات، إنتاج الحياة المادية ذاتها. علماً أن هذا العمل هو عمل تاريخي، وشرط أساسي للتاريخ بكامله، لا بد من تحقيقه في اليوم الحاضر وفي كل ساعة، مثلما كانت الحال قبل آلاف السنين،وذلك من أجل الإبقاء على الحياة الإنسانية. وحتى حين يرجع الواقع الحسي إلى

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إذا درسنا على أية حال التاريخ هنا بمزيد من الدقة فذلك لأن الألمان اعتادوا، عندما يسمعون كلمتي «تاريخ» و«تاريخي»، أن يتصوروا جميع الأمور الممكنة والمتخيلة، لكن من دون الواقع بصورة خاصة، وإن القديس برونو، «هذا الخطيب ذا البلاغة المقدسة»، يقدم لنا مثالاً لامعاً عن هذه العادة.

(**) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] تاريخ.

(***) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] هيغل، الظروف الجيولوجية، والهيدروغرافية، الخ، الأجسام البشرية، الحاجة. العمل.

الحد الأدنى، إلى عصا كما هي الحال لدى القديس برونو(*)، فإنه يفترض بصورة مسبقة الفعالية التي تنتج هذه العصا. ولذا كان لا بد للمرء قبل كل شيء، في أي تصور للتاريخ، أن يلاحظ هذه الحقيقة الأساسية في كل مغزاها وفي جميع محتوياتها، وأن يمنحها ما تستحق من أهمية. ومن المعروف جيداً أن الألمان لم يفعلوا ذلك قط، وبالتالي فإنهم لم يملكوا يوماً أساساً دنيوياً لأجل التاريخ، الأمر الذي ترتب عليه أنه لم يكن لديهم مؤرخ واحد قط. وإن الفرنسيين والإنكليز، وإن كانوا قد أدركوا بصورة بالغة الضيق ووحيدة الجانب صلة هذه الحقيقة بما يسمى التاريخ، وعلى الأخص بقدر ما ظلوا أسرى الإيديولوجية السياسية، فقد قاموا مع ذلك بالمحاولات الأولى من أجل إعطاء كتابة التاريخ أساساً مادياً، وذلك حين كانوا السباقين إلى كتابة تواريخ المجتمع المدني، والتجارة، والصناعة.

والنقطة الثانية هي أن تلبية الحاجات الأولى (عمل التلبية وأداة التلبية التي تم اكتسابها) تدفع إلى حاجات جديدة - وهذا الإنتاج لحاجات جديدة هو الفعل التاريخي الأول. وإننا لنتعرف هنا في الحال على المادة التي صنعت منها الحكمة التاريخية العظمى التي يتحلى بها الألمان، هؤلاء الذين إذا افتقروا إلى المادة الإيجابية أو لم يتمكنوا من المجادلة في السخافات اللاهوتية أو السياسية أو الأدبية، راحوا يؤكدون أن هذا ليس بالتاريخ في أي حال من الأحوال، بل «حقب ما قبل التاريخ» ليس إلَّا. وعلى أية حال، فإنهم لا يفسرون لنا كيف ننتقل من هذه السخافة «لما قبل التاريخ» إلى التاريخ بكل ما للكلمة من معنى؛ هذا بالرغم من أن تأملهم التاريخي يتشبث، من جهة ثانية، «بما قبل التاريخ» هذا بلهفة خاصة، متوهماً أنه في مأمن إذن، من تعديات «الوقائع الفجة»، ولأنه يستطيع هنالك أن يطلق في الوقت ذاته العنان لغريزته التأملية، وأن ينشئ الفرضيات بالآلاف ويحطمها.

إن العلاقة الثالثة التي تتدخل هنا في التطور التاريخي منذ البداية هي أن البشر،الذين يصنعون من جديد حياتهم الخاصة في كل يوم، يشرعون في خلق بشر آخرين، في التكاثر: تلك هي العلاقة بين الرجل والمرأة، بين الأهالي والأولاد،العائلة. وإن هذه العائلة التي كانت في الأصل العلاقة الاجتماعية الوحيدة تصبح في وقت لاحق، عندما تخلق الحاجات

(*) إشارة إلى نظرية لبرونو باور.

المتعاظمة علاقات اجتماعية جديدة وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة، تصبح بالتالي علاقة ثانوية (إلَّا في ألمانيا)، وبنتيجة ذلك فأنه يجب أن نعالج ونحلل موضوع هذه العائلة وفقاً للوقائع التجريبية القائمة، وليس وفقاً «لمفهوم العائلة» كما هي العادة في ألمانيا.

ومما لا ريب فيه أنه لا يجوز اعتبار هذه المظاهر الثلاثة للنشاط الاجتماعي على أنها ثلاث مراحل مختلفة، بل على أنها مظاهر ثلاثة فحسب، أو - إذا شئنا أن نستخدم لغة واضحة بالنسبة إلى الألمان - ثلاث «لحظات» توطدت منذ فجر التاريخ ومنذ البشر الأولين، وهي لا تزال تتجلى كظاهرة في التاريخ أيضاً.

إن إنتاج الحياة، سواء حياة المرء الخاصة بالعمل أم الحياة الخاصة بالتناسل، يتبدى مظهرها على أنها علاقة مزدوجة، كعلاقة طبيعية من جهة، وكعلاقة اجتماعية من جهة ثانية، وإننا نقصد بالعلاقة الاجتماعية هنا النشاط المشترك لأفراد عديدين، بصرف النظر عن ظروف هذا النشاط وطريقته وغايته. ويترتب على ذلك أن نمطاً معيناً للإنتاج، أو مرحلة صناعية معينة، تتداخل على الدوام مع نمط معين للتعاون، أو مرحلة اجتماعية معينة، وهذا النمط للتعاون هو بحد ذاته «قوة منتجة». ويترتب على ذلك أيضاً، أن كتلة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد الحالة الاجتماعية، وبالتالي فإن «تاريخ البشرية» يجب أن يدرس ويعالج دائماً في علاقته بتاريخ الصناعة وعلاقات التعامل. بيد أنه من الواضح أيضاً أنه من المحال في ألمانيا كتابة مثل هذا التاريخ، لأن الألمان لا يفتقرون إلى القدرة على تصوره وإلى المواد فحسب، بل يفتقرون أيضاً إلى «اليقين الحسي»، ذلك أنه لا يمكن إجراء التجارب على هذه الأمور في الجانب الآخر من الراين ما دام التاريخ قد توقف هناك. وهكذا، فإنه من الجلي تماماً منذ البداية أن ثمة رابطة مادية تجمع البشر ببعضهم بعضاً تتحدد بحاجاتهم ونمط إنتاجهم، وهي قديمة قدم البشر ذاتهم - وإن هذه الرابطة لتتخذ على الدوام أشكالاً جديدة، وبذلك تمثل «تاريخاً» حتى من دون أن يوجد بعد أي هراء سياسي أو ديني يحقق علاوة على ذلك التماسك بين البشر.

الآن فقط، بعدما، أخذنا بعين الاعتبار أربع لحظات، أربعة مظاهر للعلاقات التاريخية الأولية، نجد أن الإنسان يملك «وعياً»(*) أيضاً؛ بيد أنه ليس على أي حال بالوعي الأصيل،

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] إن للبشر تاريخاً لأن عليهم أن ينتجوا\حياتهم، =

ليس بالوعي «الصرف» منذ الوهلة الأولى. فمنذ البداية تثقل لعنة على «الروح»، لعنة «أثقال» المادة عليها، هذه المادة التي تتجلى ظاهرتها هنا في صورة طبقات مضطربة من الهواء، والأصوات، وباختصار في صورة اللغة. إن اللغة قديمة قدم الوعي، فاللغة هي الوعي الفعلي، العملي، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود إذن، كذلك بصورة فعلية من أجلي فقط. فاللغة إنما تنشأ، مثلها مثل الوعي، من الحاجة، من الضرورة الملحة للتعامل مع البشر الآخرين(*). فهي موجودة بالنسبة إليَّ حيثما توجد علاقة؛ إن الحيوان «ليس في علاقة» مع أي شيء، لا يقيم أية علاقة على الإطلاق. فعلاقات الحيوان بالحيوانات الأخرى لا توجد بالنسبة إليه على أنها علاقات. وهكذا فإن الوعي، منذ البداية، نتاج اجتماعي، وهو يبقى كذلك طالما بقي البشر. ومن المفروغ منه أن الوعي هو، بادئ الأمر، مجرد إدراك للبيئة الحسية \الأقرب وإدراك الرابطة المحدودة مع الأشخاص الآخرين والأشياء الموجودة خارج الفرد الذي بدأ يدرك ذاته. وفي الوقت ذاته، فإنه إدراك للطبيعة التي تنتصب بادئ الأمر في وجه البشر على أنها قوة غريبة كلياً، فائقة القدرة، تامة المنعة، يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية صرفة، وهم يرهبون جانبها مثل الحيوانات. وبنتيجة ذلك فإنه وعي حيواني صرف للطبيعة (الدين الطبيعي(**)). وإن إدراك ضرورة الارتباط مع الأفراد من حوله يشكل من جهة أخرى، بالنسبة إلى الإنسان، بداية الوعي بأنه يحيا في

= وفضلاً عن ذلك لأن عليهم أن ينتجوها بطريقة محددة. وهذا ما يقرره تنظيمهم الجسدي : وإن وعيهم ليتحدد بالطريقة ذاتها على وجه الدقة.

[صياغة ثانية في المخطوطة:] إننا نجد أن الإنسان يملك فيما يملكه «الروح»، وإن هذا «الروح» «يتجلى كظاهرة» بوصفه وعياً.

(*) [إن الكلمات التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن وعيي هو علاقتي بالبيئة المحيطة بي.

(**) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] نرى في الحال أن هذا الدين الطبيعي، أو هذه العلاقات المعينة حيال الطبيعة، مشروطة بشكل المجتمع والعكس بالعكس. فهنا، كما هي الحال في كل مكان آخر، تظهر هوية الإنسان والطبيعة في هذا الشكل أيضاً، ألا وهو أن سلوك البشر المحدود حيال الطبيعة يشرط سلوكهم المحدود فيما بينهم، وأن سلوكهم المحدود فيما بينهم يشرط بدوره علاقاتهم المحدودة مع الطبيعة، بالضبط لأن الطبيعة تكاد ألاَّ تكون قد تعرضت لأي تغيير من قبل التاريخ، =

مجتمع. وإن هذه البداية تتسم بطابع حيواني مثلها مثل الحياة الاجتماعية ذاتها في هذه المرحلة. إنه وعي قطيعي (Tribale) صرف، ولا يتميز الإنسان عن الخروف في هذه النقطة إلّا بالحقيقة التالية، ألا وهي أن الوعي يتخذ عنده مكان الغريزة، أو أن غريزته هي غريزة واعية. وإن هذا الوعي القطيعي أو القبلي يحقق تطوره وتوسعه اللاحقين من خلال الإنتاجية المتعاظمة، وازدياد الحاجات وزيادة السكان التي هي في أساس العنصرين السابقين. ويتطور مع هذه الأمور تقسيم العمل الذي لم يكن في الأصل سوى تقسيم للعمل على صعيد الفعل الجنسي، ومن بعد أصبح ذلك التقسيم للعمل يتطور تلقائياً و«طبيعياً» بفضل الصفات الطبيعية (القوة الجسدية على سبيل المثال)، والمصادفة والحاجات، الخ، الخ(*). ولا يصبح تقسيم العمل فعلياً إلّا انطلاقاً من اللحظة التي يحدث فيها تقسيم للعمل المادي والفكري(**) وابتداء من تلك اللحظة يستطيع الوعي أن يتباهى فعلًا بأنه شيء يختلف عن وعي الممارسة القائمة، وأنه يمثل فعلاً شيئاً ما من دون أن يمثل شيئاً فعلياً؛ إن الوعي هو من الآن فصاعداً في مركز يستطيع فيه أن يتحرر من العالم، وأن ينصرف إلى تكوين النظرية «الصرفة»، اللاهوت، والفلسفة، والأخلاق، الخ. لكن حتى إذا دخلت هذه النظرية، من لاهوت وفلسفة وأخلاق، الخ. في تناقض مع العلاقات القائمة، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلّا لأن العلاقات الاجتماعية القائمة قد دخلت في تناقض مع القوى المنتجة القائمة؛ وإن هذا ليمكن أن يحدث، فضلاً عن ذلك، في مجال وطني معين من العلاقات لأن التناقض في هذه الحال يحدث ليس ضمن هذا المجال الوطني، بل بين هذا الوعي الوطني وممارسة الأمم الأخرى(***)، يعني بين الوعي الوطني والوعي العام لأمة ما (كما نرى ذلك في ألمانيا

(*) [ملاحظة مشطوبة بيد ماركس في العمود الأيمن:] يتطور وعي البشر في إطار التطور التاريخي الفعلي.

(**) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] ومع هذا يتطابق النمط الأول للإيديولوجيين الكهنة.

(***) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] الدين، الألمان والإيديولوجية في حد ذاتها.
[إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] النشاط والفكر يعني النشاط من دون فكر وفكر من دون نشاط.

حالياً)، ويبدو إذن، بالنسبة إلى هذه الأمة، بالضبط لأن التناقض لا يمثل في المظهر إلا بوصفه تناقضاً في أحشاء الوعي الوطني، أن الصراع يبدو على هذه القذارة الوطنية، بالضبط لأن هذه الأمة هي التعفن في ذاته. وفيما عدا ذلك، فلا أهمية على الإطلاق لما سوف يباشر الوعي صنعه من تلقاء ذاته.

إن كل ما نحصل عليه من هذا العفن كله هوالاستدلال بأن هذه المظاهرالثلاث، القوى المنتجة والحالة الاجتماعية والوعي، يمكن ويجب أن تدخل في تناقض فيما بينها، لأن تقسيم العمل يجعل من الممكن، وبالأحرى، من الواقعي أن يؤول النشاط الفكري والنشاط المادي المتعة والعمل، الإنتاج والاستهلاك- إلى أفراد مختلفين يقتسمونه فيما بينهم، ولأن الإمكانية الوحيدة لعدم قيام التناقض بين هذه العناصر تكمن في نقض تقسيم العمل من جديد. وفيما عدا ذلك، فإنه من البديهي أن «الأشباح» و«الروابط» و«الكائن الأعلى» و«المفهوم» و«الأوهام»(*)، هي مجرد تعبير ذهني مثالي، تأملي، تصور الظاهري للفرد المنعزل، تصور قيود وتحديدات تجريبية جداً يتحرك ضمنها نمط إنتاج الحياة وشكل التعامل المقترن به(**).

[٤ - التقسيم الاجتماعي للعمل وعواقبه:الملكية الخاصة والدولة و«اغتراب» النشاط الاجتماعي]

إن هذا التقسيم للعمل، الذي تنطوي فيه جميع هذه التناقضات، والذي يرتكز بدوره على تقسيم العمل الطبيعي في العائلة وانفصال المجتمع إلى عائلات مفردة ومتعارضة فيما بينها، يتضمن بصورة متزامنة توزيع العمل ومنتجاته، وهو توزيع غير متكافئ في واقع الأمر، كمياً وكيفياً على حد سواء؛ وبالتالي فإنه يتضمن الملكية التي تقوم نواتها، شكلها الأول، في

(*) تعابير يستخدمها الهيغليون الشباب، وشترنر بصورة خاصة.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن هذا التعبير المثالي عن الحدود الاقتصادية القائمة ليس تعبيراً نظرياً صرفاً فحسب، بل هو قائم كذلك في الوعي الفعلي، يعني أن الوعي الذي يتحرر والذي يدخل في تناقض مع نمط الإنتاج القائم لا يشكل ديانات وفلسفات فحسب، بل دولاً أيضاً.

العائلة حيث الزوجة والأولاد عبيد الرجل. إن هذه العبودية، بالرغم من أنها لا تزال بدائية جداً وكامنة في العائلة هي الملكية الأولى، التي كانت تتطابق كلياً، مع ذلك، حتى في هذا الشكل، مع تعريف الاقتصاديين المحدثين الذين يسمونها القدرة على التصرف بقوة عمل الآخرين. وفيما عدا ذلك، فإن تقسيم العمل والملكية الخاصة تعبيران متماثلان، يعبِّر الأول فيما يتعلق بالنشاط عما يعبِّر الثاني عنه فيما يتعلق بنتاج هذا النشاط.

وعلاوة على ذلك فإن تقسيم العمل ينطوي في الوقت ذاته على التناقض بين مصلحة الفرد المنعزل أو العائلة الفردية والمصلحة الجماعية لجميع الأفراد الذين يقوم تعامل فيما بينهم. والأكثر من ذلك أن هذه المصلحة الجماعية لا توجد في المخيلة وحدها مثلاً بوصفها «مصلحة عامة» فحسب، بل أيضاً، وفي المقام الأول، بوصفها تبعية متبادلة بين أفراد تم تقسيم العمل فيما بينهم.

وإن هذا التناقض بالذات بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية هو الذي يدفع هذه المصلحة الجماعية لأن تتخذ شكلاً مستقلاً على اعتبارها الدولة، وهو شكل مستقل عن المصالح الفعلية الفردية والجماعية، ولأن تتخذ في الوقت ذاته صورة الجماعة الوهمية، لكن الجماعة القائمة بصورة دائمة على الأساس المشخص للروابط الموجودة في كل تجمع عائلي وقبلي - كروابط اللحم والدم، واللغة، وتقسيم العمل على نطاق واسع، وغير ذلك من المصالح؛ وإننا لنجد بصورة خاصة بين هذه المصالح، كما سنشرح ذلك أدناه، مصالح الطبقات المشروطة مسبقاً بتقسيم العمل، هذه الطبقات التي تنفصل في كل تجمع من هذا النوع، والتي تسود إحداها على جميع الطبقات الأخرى. ويترتب على ذلك أن جميع الصراعات داخل الدولة، الصراع بين الديموقراطية والأرستقراطية والملكية، والصراع من أجل حق الاقتراع، الخ، الخ، ليست سوى الأشكال الوهمية التي تجري فيها الصراعات الفعلية للطبقات المختلفة فيما بينها (وليس لدى المنظرين الألمان أوهى فكرة عن هذا الأمر، بالرغم من حصولهم على مدخلٍ كافٍ إلى الموضوع في الحوليات الألمانية الفرنسية وفي العائلة المقدسة[٨]). ويترتب على ذلك أيضاً أن كل طبقة تطمح إلى السيادة، حتى إذا كانت سيادتها تفترض، كما هي الحال بالنسبة إلى البروليتاريا، نقض الشكل القديم

للمجتمع بكليته ونقض هذه السيادة بالذات، يجب عليها وقبل كل شيء أن تظفر لنفسها بالسلطة السياسية، بدورها واعتبار مصلحتها على أنها المصلحة العامة، وهو أمر لا مناص من القيام به بادئ الأمر.

ولما كان الأفراد لا يطلبون إلا مصلحتهم الخاصة وحدها -التي لا تتطابق بالنسبة إليهم مع مصلحتهم الجماعية، نظراً لأن العمومي ليس في آخر الأمر سوى شكل وهمي للحياة الجماعية- فإن هذه المصلحة الأخيرة سوف تمثل، لهذا السبب بالضبط، على اعتبارها مصلحة «غريبة» عليهم و«مستقلة» عنهم، وهي بدورها مصلحة «عامة» خاصة وخصوصية؛ أو يجب عليهم أن يبقوا في إطار هذه الازدواجية، كما هي الحال في الديموقراطية. ومن جهة أخرى أيضاً، فإن الصراع العملي لهذه المصالح الخاصة، التي تتعارض باستمرار بصورة فعلية مع المصالح الجماعية والموهومة بأنها جماعية، مما يجعل التدخل العملي والكبح للمصالح المتميزة من جانب المصلحة «العامة» الوهمية التي تبرز في شكل الدولة أمرين ضرورين.

وأخيراً، فإن تقسيم العمل يقدم لنا في الحال المثال الأول على الحقيقة التالية: ما دام البشر باقين في المجتمع الطبيعي، يعني ما دام هناك انشقاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة المشتركة، وكذلك ما دام النشاط غير مقسم بصورة إرادية، بل بصورة طبيعية، فإن عمل الإنسان الخاص يتحول إلى قوة غريبة معارضة له، تستعبده بدلاً من أن تكون خاضعة لسيطرته. ذلك أنه حالما يقوم توزيع العمل، فإن كل امرئ يحصل على مجال محدد للنشاط، مجال حصري، وهو مجال يُفرض عليه ولا يستطيع الإفلات منه. إنه قناص، أو صياد، أو راع، أو ناقد نقدي[٩]، ولا بد له أن يثابر على ذلك إذا لم يكن راغباً في فقدان وسائل عيشه. أما في المجتمع الشيوعي، حيث لكل فرد نشاط محصور به وحده، بإمكانه أن يتطور في الميدان الذي يروق له، فالمجتمع ينظم الإنتاج العام، وبذلك يتيح لي أن أفعل هذا الشيء اليوم، وذلك الشيء الآخر في الغد؛ يمكنني القيام بالصيد البري ظهراً، وبصيد الأسماك بعد الظهر، والقيام بتربية الماشية مساءً، وأن أمارس النقد بعد العشاء، حسب ما يروق لي، من دون أن أصبح قط صياداً أو راعياً أو ناقداً.

إن هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي، هذا التحجر لمنتجنا الخاص في قوة موضوعية تعلو وتفلت من رقابتنا، تخالف توقعاتنا وتفسد حساباتنا، هو أحد العوامل الرئيسية في عموم التطور التاريخي حتى يومنا الحاضر(*). وإن القوة الاجتماعية، يعني القوة المنتجة المتضاعفة، التي تنبثق من النشاط المشترك لأفراد مختلفين والذي يشترطه تقسيم العمل، وتبدو هذه القوة الاجتماعية بالنسبة لهؤلاء الأفراد، بحكم أن النشاط المشترك ذاته ينبثق عفوياً وليس بصورة طوعية واختيارية، لا كقوة موحدة خاصة بهم بل كسلطة غريبة قائمة خارجاً عنهم، هم جاهلون بأصلها وهدفها، وبالتالي فهم عاجزون عن التحكم فيها، بل هي على النقيض من ذلك تجتاز سلسلة خاصة من أطوار التطور ومراحله المستقلة جداً عن إرادة الإنسانية ومسيرتها، بحيث تتحكم في هذه المسيرة وتلك الإرادة. وكيف يمكن لولا ذلك أن يكون للملكية ـ على سبيل المثال ـ تاريخ في أي حال من الأحوال، وأن تكون اتخذت أشكالاً مختلفة؟ مثلاً كيف يمكن أن تكون الملكية العقارية، وفقاً للشروط المختلفة الماثلة، قد تقدمت في فرنسا من التجزئة إلى التمركز بين أيدي القليلين، وفي إنكلترا من التمركز بين أيدي القليلين إلى التجزئة، كما هي الحال فعلياً في الوقت الراهن؟ أو كيف يحدث أن التجارة، التي ليست هي في آخر الأمر شيئاً أكثر من تبادل منتجات أفراد مختلفين وبلدان مختلفة، تتحكم من خلال علاقة العرض والطلب في العالم كله – وهي علاقة تحوم فوق العالم، على حد تعبير اقتصادي إنكليزي، مثل قدر الأقدمين، وتوزع بيد خفية السعادة والتعاسة على البشر، وتنشىء أمبراطوريات وتدمر أخرى، وتسبب قيام الأمم وزوالها – بينما تنحل قوة العرض والطلب وتذهب هباء منثوراً مع نقض الأساس الذي هو الملكية الخاصة، وقيام التنظيم الشيوعي للإنتاج الذي ينقض عند الإنسان ذلك الشعور بأنه يقف حيال منتجه الخاص وكأنه يقف أمام قوة غريبة [Fremdheit]. وعندئذ يستعيد البشر السيطرة على التبادل والإنتاج ونمط العلاقة المتبادلة ما بينهم.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وفي الملكية، التي هي بادئ الأمر مؤسسة أنشأها البشر أنفسهم، سرعان ما تعطي المجتمع هيئة جديدة لم يردها في أي حال من الأحوال صناعها الأصليون، وهي واضحة بشكل مجرد أمام عيني كل من لم يتعثر بصورة نهائية في «الوعي الذاتي» أو «الأوحد».

[٥ - تطور القوى المنتجة كمقدمة مادية للشيوعية]

إن هذا «الاغتراب» [Entfremdung] (كي نستخدم عبارة مفهومة لدى الفلاسفة) لا يمكن طبعاً نقضه إلّا بتوافر شرطين عمليين. فحتى يصبح هذا الاغتراب قوة «لا تطاق»، يعني قوة يقوم البشر بثورة ضدها، ينبغي أن يحول السواد الأعظم من البشرية إلى كتلة «محرومة من الملكية» كلياً، وبالتالي تجد نفسها في الوقت ذاته في تناقض مع عالم من الثراء والثقافة قائم فعلياً، وهما شيئان يفترض كلاهما نمواً هائلاً للقوة المنتجة، ودرجة رفيعة لتطورها. ومن جهة أخرى، فإن هذا التطور للقوى المنتجة (الذي يتضمن سلفاً أن وجود البشر التجريبي الفعلي يجري على صعيد التاريخ العالمي بدلاً من أن يجري على صعيد الحياة المحلي)، وهو شرط ومقدمة عملية ضرورية مطلقة، لأن الفاقة هي التي تصبح من دونه عامة، ولا بد مع الإملاق من تجدد الصراع من أجل الضروريات ومن السقوط مجدداً في القمامة القديمة. وفضلاً عن ذلك فإنه شرط عملي لازم، لأن التعامل الكلي بين البشر لا يمكن أن ينشأ إلّا بفعل هذا التطور الكلي للقوى المنتجة، ولأنه يولد من جهة لدى جميع الأمم بصورة متزامنة ظاهرة الكتلة «المحرومة من الملكية» (التنافس العام)، ويجعل من بعد كل أمة رهناً بثورات الأمم الأخرى، وقد وضع أخيراً البشر الكلّيين تجريبياً، الذين يحيون التاريخ العالمي، مكان الأفراد الذين يحيون على الصعيد المحلي. ومن دون ذلك، ١- لا يمكن للشيوعية أن توجد إلّا على اعتبارها ظاهرة محلية؛ ٢- ما كان يمكن لقوى التعامل نفسها أن تتطور على أنها قوى كلية، وبالتالي قوى لا تحتمل؛ لقد كانت تظل «ظروفاً» داخلية مطوقة بالأوهام المحلية؛ ٣- إن مثل هذا التوسع للتعامل سوف ينقض الشيوعية المحلية. فلا تكون الشيوعية ممكنة تجريبياً إلا على اعتبارها فعلاً تقوم به الأمم السائدة «دفعة واحدة» وبصورة متزامنة، الأمر الذي يفترض بصورة مسبقة التطور الكلّي للقوة المنتجة والتعامل العالمي الوثيق الصلة بالشيوعية.

ليست الشيوعية بالنسبة إلينا حالة يجب خلقها، مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يتطابق معه.

إننا ندعو الشيوعية الحركة الواقعية التي تنقض الأوضاع القائمة. وإن شروط هذه الحركة(*) لتنتج عن المقدمات الموجودة في الوقت الراهن.

وفيما عدا ذلك، فإن كتلة الشغيلة المعدمين - وهم قوة عمل كتلية منفصلة عن رأس المال وعن كل مجال تلبية الحاجات المحدودة نفسها- تفترض السوق العالمية، مثلما يفترضه فقدان هذا العمل بالذات على اعتباره مصدراً مأموناً للحياة، وهو فقدان ليس مؤقتاً، فقدان ينتج عن التنافس. وهكذا فإن البروليتاريا(**) لا يمكن أن توجد إلاَّ على صعيد التاريخ العالمي، تماماً كما أن الشيوعية، التي هي نشاطها، لا يمكن أن تصادف على الإطلاق إلّا من حيث هي وجود «تاريخي عالمي». الوجود التاريخي العالمي للأفراد، وبكلام آخر وجود الأفراد المرتبط مباشرة بالتاريخ العالمي.

***

إن شكل التعامل المشروط بالقوى المنتجة الموجودة في جميع المراحل التاريخية السابقة، والمعين بدوره لهذه المراحل، هو المجتمع المدني. وإن لهذا المجتمع المدني، كما يتضح مما قلناه أعلاه، مقدماته وأسسه في العائلة البسيطة والمركبة، ما يسمى العشيرة، وإن العوامل المقررة الأكثر دقة لهذا المجتمع قد عددت في ملاحظاتنا أعلاه. وإنه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدني يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقي للتاريخ كله، كما يتبين مقدار سخف التصور السابق للتاريخ، هذا التصور الذي يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة(***).

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] يجب أن تقدر هي نفسها وفقاً للواقع المادي.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] نفترض إذن أن للتاريخ الكلي وجوداً تجريبياً عملياً.

(***) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] أخذنا بعين الاعتبار بصورة رئيسية حتى الآن مظهراً واحداً فقط للنشاط الإنساني، ألا وهو عمل البشر في الطبيعة. أما المظهر الآخر، عمل البشر في البشر (أ)...

أ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] التعامل وقوة الإنتاج.

[٦ - استنتاجات من التصور المادي للتاريخ : التاريخ كعملية مستمرة وتحول التاريخ إلى تاريخ عالمي - ضرورة الثورة الشيوعية]

ليس التاريخ سوى تعاقب أجيال مختلفة يستثمر كل جيل منها المواد ورؤوس الأموال والقوى المنتجة التي تنقلها إليه الأجيال السابقة؛ ومن جراء ذلك، فإن كل جيل يواصل إذن، من جهة، نمط النشاط المنقول إليه، ولكن في ظروف متحولة جذرياً، ومن جهة ثانية، يعدل الظروف القديمة بانخراطه في نشاط مختلف جذرياً؛ وإن هذه الوقائع لتفسد في التصور التأملي حين يجعل التاريخ الأحدث هدفاً للتاريخ السابق. وهكذا ينسب إلى اكتشاف أميركا، على سبيل المثال، الهدف التالي: مساعدة الثورة الفرنسية على الانفجار؛ وبهذه الصورة يعين للتاريخ أهدافه الخصوصية ويصبح «شخصاً إلى جانب أشخاص آخرين» (ألا وهم «الوعي الذاتي، والنقد، والأوحد،» الخ). في حين أن ما يقصد بعبارات «التحديد» و«الهدف» و«البذرة» و«الفكرة» التاريخ المنصرم لا يعدو كونه تجريداً للتاريخ السابق، تجريداً من التأثير الفاعل الذي يمارسه التاريخ السابق على التاريخ الأحدث(*).

والحال أنه بقدر ما تتعاظم في سياق هذا التطور المجالات الفردية التي تتبادل التأثير، تتعرض لمزيد من الدمار العزلة البدائية للأمم المختلفة من جراء نمط الإنتاج المتقدم، وعلاقات التعامل، وما يترتب على ذلك بصورة عفوية من تقسيم للعمل بين الأمم، ويتحول التاريخ أكثر فأكثر إلى تاريخ عالمي ؛ بحيث إنه إذا اخترعت في إنكلترا آلة، تنتزع في الهند والصين من آلاف الشغيلة خبزهم وتقلب كل شكل وجود هاتين الامبراطوريتين، ويصبح هذا الاختراع حقيقة من حقائق التاريخ العالمي. وإن السكر والبن قد أثبتا بالطريقة عينها أهميتهما بالنسبة إلى التاريخ العالمي في القرن التاسع عشر من جراء أن النقص في هاتين المادتين، الناجم عن الحصار القاري الذي فرضه نابوليون، قد أدى إلى انتفاضة الألمان ضده، وبذلك أصبح الأساس المشخص لحرب التحرر المجيدة في عام ١٨١٣. ويترتب

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] لا شيء آخر سوى تجريد مستخرج من التاريخ اللاحق، مستخرج من نتيجة ونتاج الأحداث التي يبحث فيها على وجه الدقة عن هذه الأسرار.

على ذلك أن هذا التحول للتاريخ إلى تاريخ عالمي ليس مجرد حقيقة مجردة «للوعي الذاتي» مثلاً، أو روح العالم، أو أي شبح ميتافيزيقي آخر، بل فعلٌ ماديٌّ بصورة خاصة يمكن التحقق منه بصورة تجريبية، فعلٌ يقدم كل فرد الدليل عليه، باعتبار أنه طاعم وشارب وكاس(*).

وفي الحقيقة أنه من الحقائق التجريبية في التاريخ حتى الوقت الراهن أن الأفراد المنفصلين قد استعبدوا بصورة متعاظمة، مع توسع نشاطهم إلى صعيد التاريخ العالمي، لقوة غريبة عنهم (وهو ضغط قد حسبوه لعبة قذرة من جانب ما يسمى روح العالم، الخ،)، وهي قوة تضخمت أكثر فأكثر، وتبين آخر الأمر أنها السوق العالمية. لكن من المعلل تجريبياً بصورة لا تقل عن ذلك أن هذه القوة، التي تثير عند المنظرين الألمان البائسين هذه الحيرة كلها، سوف تُنقض بفعل قلب الحالة الاجتماعية القائمة من قبل الثورة الشيوعية (التي سيرد المزيد عنها أدناه)، وتنقض الملكية الخاصة التي تشكل معها كلاً واحداً؛ زد على ذلك، إن تحرر كل فرد على حدة سوف يتحقق عندئذ بذلك القدر الذي سيتحول به التاريخ كلياً إلى تاريخ عالمي(**). ويتضح مما تقدم أن غنى الفرد الفكري الحقيقي يتوقف كلياً على غنى علاقاته الفعلية. وبهذه الطريقة وحدها سوف يتحرر كل فرد بصورة خاصة من الحواجز القومية والمحلية المختلفة، ويصبح على صلة عملية بالإنتاج المادي والفكري للعالم كله، ويتمكن من كسب القدرة على الاستمتاع بإنتاج العالم كله في جميع الميادين (إبداعات الإنسان). وإن التبعية الكلية، هذا الشكل المتكون عفوياً لتعاون الأفراد على صعيد التاريخ العالمي، سوف تتحول بفعل هذه الثورة الشيوعية إلى رقابة وسيادة واعيتين على هذه القوى

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:]. إن القديس ماكس شترنر نفسه يتنزه حاملًا التاريخ العالمي على ظهره ويشربه ويأكله يومياً كما كان يصنع من قبل بجسد ودم سيدنا يسوع المسيح، والتاريخ العالمي بدوره ينتجه بصورة يومية، هو الأوحد، الذي هو نتاجه الخاص، ما دام مضطراً أن يأكل ويشرب ويكتسي؛ إن الاستشهادات في الأوحد (المؤلف)، الخ، مثلها كمثل مناظرة القديس ماكس ضد هيس وأشخاص آخرين بعيدين، تبين كيف ينتج، على الصعيد الروحي أيضاً، من قبل التاريخ العالمي. ويترتب على ذلك إذن، أن الأفراد في «التاريخ العالمي» هم تماماً نفس «المالكين» الذين نصادفهم في أية «رابطة» شترنرية من الطلاب والخياطات الأحرار.

(**) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] في إنتاج الوعي.

التي ولدت بفعل تأثير البشر في بعضهم بعضاً، لكنها أرهبتهم وتحكمت فيهم حتى الآن كما لو كانت قوى غريبة عنهم كلياً. وهذه النظرة يمكن التعبيرعنها تعبيراً – مثالياً تأملياً، يعني خيالياً، على اعتباره «توالد النوع(*) الذاتي» («المجتمع باعتباره ذاتاً»)، وبالتالي فإن السلسلة المتعاقبة للأفراد أصحاب العلاقة المتبادلة والمرتبطين ببعضهم بعضاً يمكن تصورها على أنها فرد واحد يحقق سر توالده الذاتي. وإنه ليتضح من هنا أن الأفراد يصنعون بعضهم بعضاً بكل تأكيد، جسدياً ومعنوياً،لكنهم لا يصنعون أنفسهم وفقاً لهراء القديس برونو(**)، ولا بمعنى «الأوحد»(***)، أو الإنسان «الذي صنع نفسه»(****).

وأخيراً، إن تصور التاريخ الذي شرحناه لتونا، يعطينا أيضاً، في الختام، النتائج التالية:

١ – في سياق تطور وتوسع القوى المنتجة تأتي مرحلة تولد فيها قوى منتجة ووسائل التعامل لا يمكن إلا أن تكون ضارة في إطار العلاقات القائمة، فهي ليست بعد الآن قوى منتجة بل قوى هدامة (الآلات والمال)، كما تولد – وهذه واقعة ترتبط بالواقعة السابقة- طبقة تتحمل كل أعباء المجتمع، من دون الاستمتاع بميزاته وهي مطرودة من المجتمع بحيث لا بد لها أن تتخذ مكانها في المعارضة الأشد صراحة ضد جميع الطبقات الأخرى، طبقة تشكلها غالبية أعضاء المجتمع وينبثق منها وعي ضرورة قيام ثورة جذرية، وعي هو الوعي الشيوعي، ومن المفروغ منه أنه يمكن أن يتشكل أيضاً عند الطبقات الأخرى عندما تدرك وضع هذه الطبقة.

(*) بالألمانية [Gattung]، ونترجمها «النوع»، بمعنى النوع البشري.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] ومن جراء ذلك فإن «مفهوم (١) الشخصية (٢) يتضمن (٣) بصورة عامة (٤) أنه يطرح نفسه مع تحديداته» (إنه يتوصل إلى ذلك بصورة مرموقة) «وأن ينقض(٥) من جديد (٦) هذا التحديد الذي يطرحه (٧)" (ليس من ذاته، ولا بصورة عامة، وكذلك ليس بواسطة مفهومه) «لكن بماهيته (٨) الكلية(٩)، باعتبار أن هذه الماهيةليست سوى نتيجة تمايزه الذاتي (١٠) الباطن (١١) فعاليته»، ص: ٨٧ – ٨٨.

[كتب ماركس في العمود الأيمن هذه الملحوظة المشطوبة:] (إن السيد برونو لا يصل إلى الاثني عشرية).

(***) ماكس شترنر.

(****) جزء من الجملة قد شطب في المخطوطة، ابتداء من «القديس برونو».

٢- إن الشروط التي يمكن فيها استخدام قوى منتجة معينة هي شروط سيطرة طبقة معينة على المجتمع(*): إن القوة الاجتماعية لهذه الطبقة، الناجمة عما تملكه، تجد بصورة منتظمة تعبيرها العملي في شكل مثالي في نمط الدولة الخاص في كل حقبة؛ وهذا هو السبب في أن كل نضال ثوري يتوجه ضد طبقة سادت حتى ذلك الحين(**).

٣ ـ كان نمط النشاط يبقى من دون أن يطرأ عليه أي تغيير في جميع الثورات السابقة، وكان المقصود مجرد توزيع آخر لهذا النشاط، تقسيم جديد للعمل بين أشخاص آخرين؛ بينما بالمقابل فإن الثورة الشيوعية موجهة ضد نمط النشاط السابق، وهي تنقض العمل(***) وتنقض سيطرة جميع الطبقات حين تنقض الطبقات نفسها، وذلك لأن من يقوم بها هي تلك الطبقة التي لا تعتبر البتة طبقة في مجتمع، التي لا يعترف بها على اعتبارها طبقة، والتي هي سلفاً التعبير عن انحلال جميع الطبقات، وجميع القوميات، الخ، في إطار المجتمع الحالي.

٤ ـ يتضح أنه لا بد من تحقيق تحويل كتلي للبشر من أجل خلق هذا الوعي الشيوعي بصورة كتلية، وكذلك من أجل بلوغ الهدف نفسه؛ والحال أن مثل هذا التحويل لا يمكن أن يحدث إلَّا بواسطة حركة عملية، بواسطة ثورة؛ وهكذا فإن هذه الثورة ليست هدفاً بحد ذاتها، بل لأنها الوسيلة الضرورية الوحيدة من أجل قلب الطبقة السائدة، بل هي ضرورية كذلك لأن الثورة وحدها يمكن أن تتيح للطبقة التي تقلب الطبقة الأخرى أن تكنس كل عفن النظام القديم الذي يعلق بها وأن تصبح قادرة على تأسيس المجتمع وفق قواعد جديدة(****).

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] ٢- تخدم كل مرحلة في تطور القوى المنتجة كأساس لسيادة طبقة معينة على المجتمع.

(**) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] لهؤلاء البشر مصلحة في الحفاظ على حالة الإنتاج الراهنة.

(***) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] ... الشكل الحديث للنشاط الذي في ظله تكون السيادة ل...

(****) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] منذ وقت لا بأس به يتفق جميع الشيوعيين، سواء في فرنسا أم في إنكلترا وألمانيا، على ضرورة هذه الثورة؛ ومع ذلك فإن القديس برونو يواصل بكل سكينة حلمه ويعتقد أن «الإنسانية الفعلية»، يعني الشيوعية، إنما توضع هنا «موضع الروحانية» (التي لا مكان لها على الإطلاق)، كيما تكسب مزيداً من الاحترام. وإنَّه ليواصل حلمه: إذن «يجب أن يأتي الخلاص، أن تنزل السماء على الأرض، وأن تكون الأرض السماء» (إن لاهوتينا العلامة عاجز =

[٧ - موجز عن التصور المادي للتاريخ]

إن هذا التصور للتاريخ يتوقف على قدرتنا على توسيع عملية الإنتاج الفعلية،منطلقين من الإنتاج المادي للحياة بالذات؛ إنه يدرك شكل التعامل المرتبط بهذا النمط من الإنتاج والمكون من قبله (يعني المجتمع المدني في مراحله المتنوعة) على اعتباره أساس التاريخ برمته، الأمر الذي يستقيم في إظهار هذا المجتمع في عمله من حيث هو دولة، وكذلك في تفسير جميع المنتجات النظرية وأشكال الوعي المختلفة، من دين، وفلسفة، وأخلاق(*) الخ،

= دائماً عن التسليم بحرمانه من السماء). «عندئذ سوف ينفجر، في ملء التناغمات السماوية، الفرح والحبور إلى الأبد» (ص: ١٤٠) (أ). إن الأب الكنائسي المقدس سوف يندهش كثيراً عندما ينهار عليه يوم الدينونة الأخير، اليوم الذي ستتم فيه هذه الأمور جميعاً - يوم سوف يكون فجره مصنوعاً من انعكاس المدن على السماء، ويتردد في أذنيه، في هذه «التناغمات السماوية»، لحن المارسيليز والكارمانيول بمصاحبة قصف المدافع، الذي لا بد منه في هذه المناسبة، في حين تعين المقصلة النغم بضرباتها، بينما تزمجر «الكتلة» الفاسقة Ca Ira, Ca ira، وتنقض «الوعي الذاتي» بواسطة عمود المصباح (ب). إن القديس برونو يملك الحق أقل من أي امرئ آخر في أن يرسم لوحة بناءة عن هذا «الفرح والحبور إلى الأبد». وعلى أي حال، فإن «أنصار دين المحبة الفويرباخي» يملكون فيما يبدو تصوراً خصوصياً عن هذا «الفرح» وهذا «الحبور» عندما يتحدثون عن ثورة تتقد فيها جميع الأشياء الأخرى ما عدا «التناغمات السماوية». ولن نمنح أنفسنا اللذة في أن نركب قبلياً كيف سيكون سلوك القديس برونو يوم الدينونة الأخيرة. وإنَّه لمن الصعب أيضاً أن نجزم ما إذا كان ينبغي تصوّر البروليتاريين الثائرين (ج) على أنهم «جمهور» يثور ضد الوعي الذاتي، على أنهم كتلة تستهدف قلب النقد، أم أنهم «فيض» من الروح الذي لا يزال يفتقر على أي حال إلى الصلابة الضرورية من أجل هدم الأفكار الباورية (د).

أ [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:]، العائلة المقدسة.

ب إشارة إلى لازمة أغنية Ca ira: «الأرستقراطيون إلى عمود المصباح».

ج بالفرنسية في النص الأصلي.

د ليس من العسير علينا أن نفهم السبب في أن ماركس قد شطب أخيراً هذه الرؤيا القيامية عن الثورة، بالرغم من أنه لم يكن يتصور بعد، في ذلك الحين، الثورة إلَّا ثورة عنيفة، بل دامية. لقد كان في ذهنه إذن الثورة الفرنسية وعهد الإرهاب.

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] في تفسير المجتمع المدني في أدواره المختلفة وفي انعكاسه العملي -المثالي، الدولة، وكذلك جميع المنتجات المختلفة وأشكال الوعي، من دين وفلسفة وأخلاق، الخ. =

الخ، بواسطته، ورسم أصوله ونموه انطلاقاً من هذه المنتجات؛ وبهذه الطريقة يمكن بكل تأكيد وصف الأمر بأسره في كلّيته (وبالتالي دراسة الفعل المتبادل لجوانبه المتعددة(*)). ولا حاجة به، مثل التصور المثالي للتاريخ، إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، بل هو يبقى باستمرار على أرض التاريخ الواقعية، وهو لا يفسر الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يفسر تكوّن الأفكار من الممارسة المادية؛ ووفقاً لذلك، فإنه ينتهي إلى الاستنتاج بأن سائر أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني، بالانحلال في «الوعي الذاتي» [self-consciousness] أو التحول إلى «أطياف» و«أشباح» و«أوهام»(**) الخ، بل فقط بواسطة القلب العملي للعلاقات الاجتماعية المشخصة التي ولد منها هذا الهراء المثالي؛ وإن الثورة لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ، وكذلك للدين، والفلسفة، وكل نظرية أخرى. وإن هذا التصور ليبين أن نهاية التاريخ ليست في الانحلال في «الوعي الذاتي» على أنه «روح الروح»، بل إن نتيجة مادية تصادف فيه لدى كل مرحلة، ألا وهي حصيلة من القوى المنتجة، علاقة متكونة تاريخياً مع الطبيعة وبين الأفراد، وهي تسلم لكل جيل من الجيل السابق له؛ كتلة من قوى الإنتاج، ومن رؤوس الأموال، ومن الظروف، صحيح من جهة أنها تعدَّل من قبل الجيل الجديد، لكنها من جهة أخرى، تملي عليه شروطه الحياتية الخاصة وتمنحه تطوراً محدداً وطابعاً نوعياً؛ وبنتيجة ذلك فإن الظروف تصنع البشر بالضبط بقدر ما يصنع البشر الظروف.

إن هذه الحصيلة من القوى االمنتجة ورؤوس الأموال وأشكال التعامل الاجتماعية، التي يصادفها كل فرد وكل جيل على اعتبارها معطيات قائمة، هي الأساس المشخص لما تصوره الفلاسفة على أنه «جوهر الإنسان» و«ماهيته»، وما رفعوه إلى السحب وكافحوه، وهو أساس مشخص لا يتعرض لأدنى اضطراب على الإطلاق، في فعله وتأثيره في تطور البشر، من جراء أن الفلاسفة يثورون ضده على اعتباره «الوعي الذاتي» و«الأوحد». وإن هذه الشروط الحياتية، التي تجدها الأجيال المختلفة قائمة، هي التي تقرر كذلك ما إذا كان الاختلاج الثوري الذي يتكرَّر دورياً في التاريخ قوياً بصورة كافية أم لا، ليقلب كل أسس

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] فويرباخ.

(**) إشارة إلى نظريات باور وشترنر. أنظر أدناه.

المنظام القائم. إن العناصر المادية لثورة كاملة هي من جهة، قوى الإنتاج القائمة، ومن جهة ثانية، تشكل كتلة ثورية تثور لا ضدَّ شروط خاصة للمجتمع المنصرم فحسب، بل ضد «إنتاج الحياة» بالذات حتى ذلك الحين، ضد «النشاط الكلي» [total activity] الذي يقوم عليه هذا الإنتاج، إذا لم تكن هذه الشروط قائمة، فإن واقع التعبيرمئات المرات عن فكرة هذا الانقلاب، لا يتسم كما يبرهن على ذلك تاريخ الشيوعية، بأية أهمية للتطور العملي .

[٨ - تضارب (لا تماسك) التصور المثالي للتاريخ بعامة والفلسفة الألمانية ما بعد هيغل بخاصة]

إن هذا الأساس الحقيقي للتاريخ إما أهمل كلياً أو اعتبر مسألة ضئيلة لا أهمية لها مطلقاً بالنسبة إلى مجرى التاريخ، وذلك في كل تصوّر التاريخ السائد حتى الوقت الراهن. وهكذا فإنه من الواجب أن يكتب التاريخ على الدوام وفقاً لمقياس يقع خارجاً عنه : إن إنتاج الحياة الفعلي يظهر في أصل التاريخ، بينما كل ما هو تاريخي يظهر وكأنه منفصل عن الحياة العادية، شيء خارج الأرض وفوقها. ومن هنا فإن العلاقة بين الإنسان والطبيعة كانت تستبعد من التاريخ، الأمر الذي يترتب عليه التضاد بين الطبيعة والتاريخ. وبنتيجة ذلك، فإن أنصار هذا التصور للتاريخ لم يتمكنوا أن يروا في التاريخ إلَّا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى، والصراعات الدينية ومختلف أنواع الصراعات النظرية، ولم يكن لهم بدّ بصورة خاصة، في كل حقبة تاريخية، من المشاطرة في وهم هذه الحقبة. ومثال ذلك أنه إذا تخيلت حقبة ما نفسها خاضعة لحوافز «سياسية» أو «دينية» خالصة، بالرغم من أن «الدين» و«السياسة» مجرد شكلين لحوافزه الحقيقية، فإن مؤرخه يقبل بهذا الرأي إذن. إن «وهم «البشر أصحاب العلاقة، و«تصورهم» عن ممارستهم الفعلية يتحول إلى القوة الوحيدة والفاعلة التي تتحكم في هذه الممارسة وتحددها. وحين يؤدي الشكل البدائي الذي يمثل تقسيم العمل فيه لدى الهنود والمصريين إلى قيام نظام الطوائف في دولتهم وديانتهم. فإن المؤرخ يعتقد أن نظام الطوائف هو القوة التي أنتجت هذا الشكل الاجتماعي البدائي.

وبينما يتشبث الفرنسيون والإنكليز بالوهم السياسي على الأقل، الذي هو مع ذلك الأقرب إلى الواقع، فإن الألمان يتحركون في ميدان «الروح الصرف» ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ. إن فلسفة التاريخ عند هيغل هي النتيجة الحاسمة الأخيرة، المختزلة في «تعبيرها الأصفى»، لمجمل هذه الطريقة التي يتبعها الألمان في كتابة التاريخ والتي لا تولي الاهتمام للمصالح الفعلية، ولا حتى للمصالح السياسية، بل للأفكار المحضة؛ وبالتالي فلا بدَّ أن يظهر هذا التاريخ للقديس برونو على أنه سلسلة من «الأفكار» التي تلتهم بعضها بعضاً، والتي تتلاشى أخيراً في «الوعي الذاتي»(*)؛ وإن مجرى التاريخ ليظهر جيداً بمزيد من المنطق أيضاً، في نظر القديس ماكس شترنر الذي لا يعرف شيئاً على الإطلاق من التاريخ الفعلي، إلا أنه مجرد رواية عن «الفرسان» واللصوص والأشباح الذين لا يستطيع طبعاً أن ينجو من رؤاهم إلَّا «بالزندقة» وحدها. إن هذا التصور ديني حقاً وفعلاً؛ إنه يفترض أن الإنسان الديني هو الإنسان البدائي الذي ينطلق منه التاريخ كله؛ وإنه ليضع في مخيلته الإنتاج الديني للأوهام في مكان الإنتاج الفعلي لوسائل العيش ولجوهر الحياة بالذات.

إن هذا التصور للتاريخ كله، فضلاً عن انحلاله والوساوس والشكوك الناجمة عنه، هو قضية قومية [وطنية] صرفة تخص الألمان وحدهم ولا تملك إلا أهمية محلية محضة بالنسبة إلى ألمانيا، ومثال ذلك، المسألة الهامة التي عولجت مرات عديدة أخيراً: كيف «ننتقل من ملكوت الله إلى ملكوت البشر» بصورة فعلية- فكأنما «ملكوت الله» هذا قد وجد في أي وقت من الأوقات في أي مكان آخر غير مخيلة البشر، وكأنما السادة العالمون لا يعيشون باستمرار، من دون أن يعوا ذلك، في «ملكوت البشر» الذي يفتشون الآن عن السبيل إليه، وكأنما هذا اللهو العلمي (ذلك أنه ليس شيئاً أكثر من ذلك) الخاص بتفسير سر هذا الإنشاء النظري في السحب لا يقوم، على النقيض من ذلك، في إثبات نشوئه من الشروط

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] إن ما يسمى الطريقة \الموضوعية في كتابة التاريخ كانت تستقيم بالضبط في معالجة الشروط التاريخية بصورة منفصلة عن النشاط. طابع رجعي.

الفعلية على الأرض(*). إن المسألة بالنسبة إلى هؤلاء الألمان هي دائماً مسألة إرجاع الهراء الذي يصادفونه إلى نزوة ما أخرى، يعني افتراض أن هذا العبث برمته يملك على العموم معنى خاصاً المقصود هو اكتشافه، بينما المسألة في الحقيقة هي تفسير هذا التشدق النظري بالشروط الفعلية القائمة. إن الحل العملي الحقيقي لهذا التشدق، استئصال هذه الأفكار من وعي البشر، ولن يتحقق كما قلنا أعلاه إلا بفعل تحول الظروف وليس بالاستدلالات النظرية. إن هذه الأفكار النظرية لا وجود لها بالنسبة إلى كتلة البشر، يعني البروليتاريا، وبالتالي فهي لا تتطلب أن تحذف بالنسبة إلى هذه الكتلة التي إذا كانت قد انطوت على أية تصورات نظرية في يوم من الأيام، مثلاً الدين الخ، فإن الظروف قد دمرتها منذ زمن طويل.

إن الطابع القومي الصرف لهذه المسائل وحلولها يتجلى كظاهرة مرة أخرى، في طريقة إيمان هؤلاء المنظرين بكل جدية بأن أوهاماً مثل «الله - الإنسان»، و«الإنسان»، الخ، قد سيطرت على الحقب المختلفة في التاريخ (بل إن القديس برونو يمضي حتى التأكيد بأن «النقد والنقاد وحدهم قد صنعوا التاريخ»)، وإنهم حين ينصرفون هم أنفسهم إلى الإنشاءات التاريخية، فأنهم يقفزون بأعظم السرعة من فوق جميع المراحل السابقة وينتقلون من فورهم من «الحضارة المغولية» إلى التاريخ «الغني من حيث المحتوى» بكل ما للكلمة من معنى، يعني إلى تاريخ حوليات هال والحوليات الألمانية(١٠)، ويروون كيف انحلَّت المدرسة الهيغلية في ظل عراك عام. إنهم ينسون جميع الأمم الأخرى، وجميع الأحداث الواقعية، ويُقصر المسرح العالمي(**) على معرض كتاب لايبزيغ والمناظرات المتبادلة عن "النقد» و«الإنسان» و«الأوحد(***). وإذا عالج هؤلاء المنظرون بصورة فعلية موضوعات تاريخية، القرن الثامن عشر على سبيل المثال، فإنهم يقتصرون على تقديم تاريخ لأفكار ذلك الزمان، منتزعة من الوقائع ومن التطورات العملية التي تشكل أساسها، والأكثر من ذلك أنهم لا

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] وكأنما لا يمكن أن يكون لهواً علمياً من درجة رفيعة جداً أن تفسر،حتى في التفاصيل، الظاهرة الغريبة التي شكلها هذا التكون للسحب النظرية انطلاقاً من العلاقات الأرضية الفعلية وتقديم البرهان على ذلك.

(**) *Theatrum Mundi*، باللاتينية في النص الأصلي.

(***) الإشارة بالتتالي إلى باور وفويرباخ وشترنر.

يقدمون هذا التاريخ إلا بهدف تصوير تلك المرحلة على أنها مرحلة أولية ناقصة، البشير المحدود بعد للحقبة التاريخية الفعلية، يعني حقبة الصراع بين الفلاسفة الألمان من ١٨٤٠ إلى ١٨٤٤. وكما يمكن أن يكون متوقعاً عندما يكون الهدف من كتابة تاريخ حقبة سابقة زيادة تألق مجد أحد الأشخاص غير التاريخيين وتصوراته، فلا يؤتى على ذكر كل الأحداث التاريخيه الفعليه، بما فيها الغزوات التاريخية الفعلية للسياسة في التاريخ. وإننا لنحصل كتعويض عن ذلك على قصة لا تستند إلى البحث والاستقصاء الجديين، بل إلى الصور التاريخية والثرثرات الأدبية، كتلك التي زودنا بها القديس برونو في تاريخه عن القرن الثامن عشر المنسي الآن[11]. إن عطاري الفكر هؤلاء، المملوئين صلفاً والمتفخين وقاحة، الذين يتخيلون أنهم يتسامون بصورة لا متناهية فوق جميع الأحكام القومية المسبقة، هم أكثر قومية عملياً بصورة لا تقاس من أولئك المنافقين المدمنين على الجعة الذين يحلمون بألمانيا موحدة. إنهم يرفضون كل صفة تاريخية لأعمال الأمم الأخرى:إنهم يعيشون في ألمانيا، ولألمانيا، وفي سبيل ألمانيا؛ إنهم يحولون أغنية الراين[12] إلى نشيد ديني ويستولون على الإلزاس بنهب الفلسفة الفرنسية بدلاً من نهب الدولة الفرنسية، وبجرمنة الأفكارالفرنسية بدلاً من جرمنة الأقاليم الفرنسية. إن الهر فينيدي[13] كوسموبوليتي بالمقارنة مع القديسين برونو وماكس اللذين يناديان بهيمنة ألمانيا حين يناديان بهيمنة النظرية.

[٩ - التصور المثالي للتاريخ وشيوعية فويرباخ الظاهرية الناقصة]

وإنَّه لمن الواضح أيضاً من هذه الحجج كم يخدع فويرباخ نفسه بفظاظة حين ينادي بنفسه شيوعياً بمقتضى صفة «الإنسان المشاعي» مجلة ويغان الفلسفية، ١٨٤٥، القسم الثاني[14] وكيف يحول الشيوعي إلى محمول لـ«الإنسان»، وبذلك يحسب أنه في الإمكان تبديل كلمة «شيوعي»، التي تعني في العالم الواقعي المنتمي إلى حزب ثوري معين، إلى مقولة بسيطة مجردة. إن مجمل استدلال فويرباخ في مسألة العلاقة المتبادلة بين البشر، لا يذهب أبعد من مجرد تقديم البرهان على أن البشر يحتاجون إلى بعضهم بعضاً، وأن تلك كانت الحال على الدوام. وإنه ليريد أن ينشئ وعياً بهذه الحقيقة، يعني أن ينتج فحسب، مثله

كمثل المنظرين الآخرين، وعياً صحيحاً عن حقيقة قائمة، بينما المسألة بالنسبة إلى الشيوعي الفعلي هي قلب هذه الأوضاع القائمة. وفيما عدا ذلك فإننا نقدِّر كل تقدير أن فويرباخ، في جهوده لتوليد وعي هذه الحقيقة بالضبط، يتقدم بقدر ما يستطيع منظر أن يتقدم من دون أن يكفّ عن كونه منظراً وفيلسوفاً. وعلى أي حال، فإن من الأمور المميزة أن القديس برونو والقديس ماكس يطبقان على هذا التصور الفويرباخي عن الشيوعي ويضعانه مكان الشيوعي الفعلي- وهما يفعلان ذلك، جزئياً، كيما يستطيعان محاربة الشيوعية أيضاًعلى اعتبارها «روح الروح»، وعلى اعتبارها مقولة فلسفية، وعلى اعتبارها خصماً متكافئاً معهما- وهو ما يفعله القديس برونو من جانبه، فضلاً عن ذلك، لأسباب ذرائعية.

وكيما نورد مثالاً عن هذا التسليم بالأوضاع القائمة وإنكارها في الوقت ذاته، وهما تسليم وإنكار لا يزال فويرباخ يشاطر خصومنا إياهما، نذكِّر بمقطع من فلسفة المستقبل[١٥] حيث يشرح الرأي القائل: إن وجود شيء ما أو إنسان ما هو في الوقت ذاته ماهيته، وإن الشروط المحددة لوجود فرد حيواني ما أو إنساني ما، ونمط حياتهما ونشاطهما المحدد هي تلك الشروط التي تشعر «ماهيتهما» بالرضى فيها. وإن كل استثناء هنا يتصور بكل وضوح على أنه مصادفة مشؤومة أو ظاهرة شاذة لا سبيل إلى تبديلها. وهكذا فإذا كان الملايين من البروليتاريين لا يشعرون في أي حال من الأحوال بالرضى عن شروط عيشهم، وإذا كان «وجودهم»[*] لا يتطابق على الإطلاق مع «ماهيتهم»، فإنما تلك كارثة لا مفرّ منها وفقاً للمقطع المستشهد به، ولا بدَّ من تحملها بكل هدوء. ومهما يكن من أمر، فإن هؤلاء الملايين من البروليتاريين أو من الشيوعيين لهم رأيهم المخالف في هذه المسألة، وسوف يثبتون ذلك في الوقت المناسب، عندما يجعلون «وجودهم» متناغماً مع «ماهيتهم» بطريقة عملية، بواسطة ثورة. ولهذا السبب فإن فويرباخ لا يتحدث قط في مثل هذه الأحوال عن

(*) إن الفقرة التالية حتى كلمات «ذو أهمية محلية» هي من المقاطع التي كانت مجهولة حتى الآن، وقد نشرت للمرة الأولى، بعد اكتشاف عدد من صفحات الإيديولوجية الألمانية، للمرة الاولى عام ١٩٦٢ في المجلة الأممية للتاريخ الاجتماعي، المجلد السابع، القسم الأول، وقد سبق ذكرها. وإن هذا النص يطابق الصفحة المرقمة ٢٩ من قبل ماركس، العمود الأيمن. أما نص العمود الأيسر، فيرد أدناه، ص ١٢٦.

عالم الإنسان، بل يلجأ على الدوام إلى الطبيعة الخارجية.والأكثر من ذلك إلى طبيعة لم تقهر بعد من قبل الإنسان.بيد أن كل اختراع جديد، وكل تقدم تحققه الصناعة، ينتزعان قسماً آخر من هذا الميدان، بحيث أن الأرض التي تنبت عليها الأمثلة التي تبرهن على مثل هذه المقترحات الفويرباخية تضيق باستمرار. إن «ماهية» السمك - كيف نستأنف واحدة من موضوعات فويرباخ - هي «وجوده» في الماء. وإن «ماهية» سمك النهر هي مياه النهر. بيد أن هذه المياه تكفُّ عن كونها «ماهية» السمك وتصبح وسطاً وجودياً لا يلائمه حالما يوضع النهر في خدمة الصناعة، حالما يتلوث بالأصبغة وغير ذلك من النفايات وتمخره المراكب التجارية، أو حالما تحوّل مياهه إلى أقنية حيث يمكن بمجرد قطع المياه أن يحرم السمك من وسط وجوده. وإن المناداة بأن مثل هذه التناقضات جميعاً ظواهر شاذة لا تختلف جوهرياً عن العزاء الذي يقدمه القديس ماكس شترنر إلى المستائين، قائلاً إن هذا التناقض هو تناقضهم الخاص، وإن هذا المأزق هو مأزقهم الخاص، وبالتالي ينبغي لهم إما أن يمتنعوا عن الاحتجاج، وأن يكتموا استياءهم، وإما أن يثوروا بطريقة خيالية ما ضد هذا الوضع. وإن هذا «التفسير» لا يختلف أكثر من ذلك عن اللوم الذي يوجهه إليهم القديس برونو عندما يقول: إن هذا المأزق ناشئ عن حقيقة أن أصحاب العلاقة ظلوا غارقين في طين «الجوهر» بدلاً من أن يتقدموا إلى «الوعي الذاتي المطلق»، ولم يروا في هذه الشروط الحياتية الرديئة روح روحهم [spirit of their spirit].

[III]

[١ - الطبقة السائدة والأفكار السائدة ـ كيف نشأ التصور الهيغلي عن هيمنة الروح في التاريخ؟]

إن أفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة أيضاً في كل حقبة تاريخية، يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة .إن الطبقة التي تتصرف بوسائل الإنتاج المادي تملك في الوقت ذاته الإشراف على وسائل

الإنتاج الفكري، بحيث تخضع من جراء ذلك، أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى وسائل الإنتاج الفكري لهذه الطبقة السائدة. وليست الأفكار السائدة شيئاً آخر سوى التعبير المثالي عن العلاقات المادية المهيمنة، التي تجعل الطبقة وحدها طبقة سائدة؛ وبكلام آخر، فهي أفكار هيمنتها المادية. إن الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون فيما يملكون الوعي، وبنتيجة ذلك يفكرون، وبالتالي فبقدر ما يسودون على أنهم طبقة، ويحددون مدى اتساع حقبة تاريخية معينة، فمن البديهي أن هؤلاء الأفراد يسودون في كل النواحي والمعاني، وبالتالي فإنهم يسودون، ضمن أشكال سيطرتهم، على أنهم كائنات مفكرة أيضاً، على أنهم منتجون للأفكار. وهم ينظمون إنتاج وتوزيع أفكار حقبتهم، وهذا يعني أن أفكارهم هي أفكار الحقبة السائدة. ومثال ذلك أنه حيث تتنازع كل من السلطة الملكية والأرستقراطية والبورجوازية للهيمنة في حقبة محددة وبلد محدد، وبالتالي تصبح هذه الهيمنة متوزعة ومتقاسمة، فإن مذهب انفصال السلطات هو الذي يشكل الفكرة المهيمنة، ويتم التعبير عنه على أنه «قانون أبدي» [Loi éternelle].

إننا نصادف هنا تقسيم العمل، الذي سبق أنْ رأيناه أعلاه (ص ٤٦-٤٩) كإحدى القوى الرئيسية في التاريخ حتى وقتنا الحاضر. وإنه ليتظاهر كذلك في الطبقة السائدة على أنه تقسيم بين العمل الفكري والعمل المادي، بحيث تكون لدينا مقولتان من الأفراد داخل هذه الطبقة. من جهة، مظهر مفكري هذه الطبقة (إيديولوجيوها النشيطون، القادرون على التصور، الذين يجعلون من إعداد أوهام الطبقة عن ذاتها المصدرالرئيسي لعيشهم)، بينما موقف الآخرين حيال هذه الأفكار والأوهام موقف أشد انفعالية وأكثرتقبلاً، لأنهم في واقع الأمر أعضاء هذه الطبقة النشيطون، ووقتهم أقل اتساعاً من أجل صنع الأوهام والأفكار عن أنفسهم. ويمكن لهذا الانشقاق ضمن هذه الطبقة أن يتطور حتى يؤدي إلى قدر من التعارض والعداء بين القسمين، وهو انشقاق يسقط على أية حال من تلقاء ذاته حالما يقوم نزاع عملي تتعرض فيه الطبقة بأكملها للخطر، وهو مظهريتبدَّد فيه كذلك الوهم بأن الأفكار السائدة لم تكن أفكار الطبقة السائدة، وإنها أفكار تملك سلطاناً متميزاً من سلطان هذه الطبقة. إن وجود الأفكار الثورية في حقبة معينة يفترض مسبقاً وجود طبقة ثورية، وقد قلنا أعلاه كل ما يلزم عن الشروط المسبقة التي يفترضها هذا الأمر (ص [٤٤-٤٨]).

وإذا عمدنا لدى دراسة مجرى التاريخ، إلى فصل أفكار الطبقة السائدة عن الطبقة السائدة نفسها وعزونا إليها وجوداً مستقلاً، وإذا نحن اقتصرنا على القول إن هذه الأفكار أو تلك قد كانت مهيمنة في حقبة معينة، من دون أن نعنى بشروط إنتاج هذه الأفكار ومنتجيها، إذا نحن غضضنا النظر على هذا الغرار عن شروط إنتاج وعن منتجي هذه الافكار، كان في مستطاعنا أن نقول على سبيل المثال: إن مفاهيم الشرف والإخلاص، الخ، كانت مهيمنة إبان سيادة الأرستقراطية، وإن مفاهيم الحرية والمساواة، الخ، كانت مهيمنة إبان سيادة البورجوازية، الخ(*). وإن الطبقة السائدة بوجه الإجمال تتخيل أن تلك هي الحقيقة. إن هذا التصور للتاريخ، المشترك بين جميع المؤرخين منذ القرن الثامن عشر بصورة خاصة، سوف يصطدم بالضرورة بظاهرة أن الأفكار السائدة سوف تزداد تجريداً، يعني أنها سوف تتخذ أكثر فأكثر شكل العمومية. ذلك أن كل طبقة جديدة تحتل مكان طبقة كانت سائدة قبلها مضطرة، ولو لمجرد تحقيق أهدافها، إلى تمثيل مصلحتها على أنها المصلحة المشتركة لجميع أعضاء المجتمع، يعني أنه ينبغي لها، إذا شئنا أن نعبِّر عن ذلك على صعيد الأفكار، أن تعطي أفكارها شكل العمومية، وأن تمثلها على أنها الأفكار المنطقية الوحيدة، الأفكار الوحيدة الصالحة بصورة عامة. إن الطبقة الثورية تمثل منذ البداية، لمجرد أنها تعارض طبقة أخرى، ليس على أنها طبقة، بل على أنها ممثلة المجتمع بأسره؛ إنها تتجلى على أنها الكتلة الكاملة للمجتمع في مواجهة الطبقة السائدة(**). وإنها لتستطيع أن تفعل ذلك، بادئ ذي بدء، لأن مصلحتها أوثق ارتباطاً بعد بصورة فعلية بالمصلحة المشتركة لجميع الطبقات غير السائدة الأخرى،

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] (العمومية تقابل : ١- الطبقة في مواجهة المرتبة، ٢- التنافس، والتعامل على الصعيد العالمي، الخ، ٣- العدد الكبير لأفراد الطبقة السائدة، ٤- الوهم بصدد المصالح المشتركة. هذا الوهم هو حقيقي في البداية، ٥ - أضاليل الإيديولوجيين وتقسيم العمل).

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وسطياً، تتصور الطبقة السائدة نفسها أن هذه المفاهيم هي التي تسود ولا تميزها من الأفكار السائدة للحقب السابقة إلّا بتقديمها على أنها حقائق أزلية. إن هذه المفاهيم السائدة سوف تتجلى بشكل يزداد عمومية وتعميماً بقدر ما تلزم الطبقة السائدة أكثر فأكثر بتمثيل مصالحها على أنها مصالح جميع أعضاء المجتمع.

وذلك لأن تلك المصلحة لم تسنح لها الفرصة بعد، تحت ضغط الأوضاع القائمة حتى ذلك الحين، كي تتطور على أنها المصلحة الخاصة لطبقة خاصة. وبالتالي فإن انتصارها يعود بالمنفعة أيضاً على أفراد كثيرين من الطبقات الأخرى التي لا تتوصل إلى السيادة، لكن بقدر ما تجعل هؤلاء الأفراد في حالة تمكنهم من الانضمام إلى الطبقة السائدة. حين قلبت البورجوازية الفرنسية سلطة الأرستقراطية، فقد أتاحت بذلك لعدد كبير من البروليتاريين أن يرتفعوا فوق البروليتاريا، لكن بقدر ما أصبحوا هم أنفسهم بورجوازيين. وهكذا فإن كل طبقة جديدة إنما تحقق هيمنتها على قاعدة أعرض من قاعدة الطبقة التي كانت سائدة من قبل، وبالمقابل يتطورالتعارض بين الطبقة التي تسود من الآن فصاعداً والطبقات غير السائدة بمزيد من الحدة والعمق في وقت لاحق. وإن كلا هذين الأمرين يقرران حقيقة أن الصراع الذي يجب أن يشن ضد هذه الطبقة السائدة الجديدة يستهدف بدوره إنكاراً أشد حسماً وجذرية للشروط الاجتماعية السابقة مما كان في قدرة كل الطبقات السائدة السابقة التي كانت تسعى من أجل تحقيق السيادة.

إن هذا المظهر كله، القائم في الاعتقاد بأن سيطرة طبقة معينة إنما هو سيطرة أفكار معينة، ينتهي من تلقاء نفسه بكل تأكيد حالما تكف السيادة الطبقية بصورة عامة عن كونها شكل النظام الاجتماعي، يعني حالما لا يبقى من الضرورة بمكان بعد الآن تمثيل مصلحة خاصة على أنها مصلحة عامة، أو «المصلحة العامة» على أنها مصلحة سائدة(*).

وحالما تنفصل الأفكار السائدة عن الأفراد السائدين، وفوق كل شيء عن العلاقات التي تنجم عن مرحلة معينة من نمط الإنتاج، ويتم الوصول بهذه الطريقة إلى الاستنتاج الذي ينص على أن التاريخ قد كان تحت هيمنة الأفكار بصورة دائمة، فإنه من اليسير جداً أن تجرد من هذه الأفكار المتنوعة «الفكرة»، يعني الفكرة بامتياز، الخ، كي تحول إلى القوة المهيمنة في التاريخ، وأن تعقل بذلك جميع هذه الأفكار والمفاهيم المنفصلة على أنها «أشكال لتقرير المصير» من جانب المفهوم المتطور في التاريخ. وعندئذ فإنه من الطبيعي أيضاً أن

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] تمثيل مصلحة خاصة، على الصعيد العملي، على أنها المصلحة المشتركة بين الجميع، وعلى الصعيد النظري على أنها المصلحة العامة.

تشتق جميع علاقات البشر من مفهوم الإنسان، الإنسان كما هو متصور، ماهية الإنسان، وبكلمة واحدة \الإنسان. وهذا ما صنعه الفلاسفة التأمليون. وإن هيغل نفسه ليعترف في ختام فلسفة \التاريخ [*geschichtsphilosophie*] إنه إنما «أخذ بعين الاعتبار تقدم المفهوم وحده»، ومثل في التاريخ «الثيوديسيا(*) الحقيقية» (ص ٤٤٦). وإن المرء ليستطيع الآن أن يرجع القهقرى إلى منتجي «المفهوم»، إلى المنظرين والإيديولوجيين والفلاسفة، وعندئذ فإنه ينتهي إلى النتيجة التالية، ألا وهي أن الفلاسفة، من حيث هم فلاسفة، قد هيمنوا على التاريخ في جميع الأزمنة، وهي النتيجة التي سبق لهيغل أن عبَّر عنها كما رأينا.

وهكذا فإن كل الحيلة الهادفة إلى البرهان على هيمنة الروح في التاريخ (يسميها شترنر التراتب) تقتصر على الجهود الثلاثة التالية:

١- ينبغي فصل أفكار أولئك الذين يحكمون لأسباب تجريبية، في شروط تجريبية، وعلى اعتبارهم أفراداً ماديين، عن هؤلاء البشر أنفسهم، وبذلك الاعتراف بأن الأفكار أو الأوهام هي التي تسود في التاريخ.

٢- ينبغي تنظيم هذه السيادة للأفكار، وإقامة رابطة صوفية [mystique] بين الأفكار السائدة المتعاقبة، ويتحقق ذلك من خلال فهمها على أنها «أعمال لتقرير المصير من جانب المفهوم» (وهذا ممكن لأن هذه الأفكار مرتبطة ببعضها بعضاً بشكل فعلي من جراء قاعدتها التجريبية؛ وفضلاً عن ذلك فهي تصبح تفاضلات، تمييزات ذاتية يقوم بها الفكر نفسه حين يتم تصورها على أنها مجرد أفكار) .

٣- يحوّل هذا «المفهوم الذي يقرر ذاته»، من أجل التخلص من مظهره الصوفي، إلى شخص- «الوعي الذاتي»- أو- من اجل الظهور بمظهر مادي تماماً- إلى مجموعة من الأشخاص الذين يمثلون «المفهوم» في التاريخ، إلى «المفكرين»، و«الفلاسفة»، والإيديولوجيين الذين يعتبرون بدورهم على أنهم صنّاع التاريخ، على أنهم «مجلس الحراس»، على أنهم السائدون(**). وهكذا، فإن جملة العناصر المادية تنتزع من التاريخ، بحيث يمكن الآن إطلاق العنان لجواد التأمل المطهم.

(*) علم وجود الله وصفاته (المترجم).

(**) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] الإنسان = «الروح الإنساني المفكر».

إن هذا المنهج التاريخي الذي ساد في ألمانيا بصورة خاصة- وإن لهذه السيادة أسبابها - يجب أن يفهم انطلاقاً من ارتباطه بوهم الإيديولوجيين بصورة عامة، يعني أوهام الحقوقيين والسياسيين (وفي عدادهم رجال الدولة العمليون أيضاً)، انطلاقاً من الأحلام العقائدية والأفكار المنحرفة لهؤلاء الناس؛ وإن هذا الوهم ليفسر ببساطة تامة انطلاقاً من مركزهم العملي في الحياة، ومهنتهم، وتقسيم العمل.

وفيما يستطيع كل صاحب دكان(*)، في الحياة العادية، أن يميز جيداً بين ما يزعم أي امرئ أنها حقيقة وبين حقيقة هذا المرء الفعلية، فإن مؤرخينا لم يكتسبوا بعد هذه البصيرة المبتذلة. إنهم يصدقون مزاعم كل حقبة عن نفسها، والأوهام التي تصنعها عن ذاتها.

[IV]

[١- أدوات الإنتاج وأشكال الملكية]

... قد وجد(**). ويترتب على النقطة الأولى تقسيم متقدم للعمل وتجارة واسعة كشرط مسبق، بينما تترتب الخاصية المحلية على النقطة الثانية. ويجب في الحالة الأولى تجميع الأفراد؛ أما في الحالة الثانية فإنهم يصادفون إلى جانب أداة الإنتاج المعطاة، من حيث هم بالذات أدوات إنتاج.

وهنا يظهر إذن، الفرق بين أدوات الإنتاج الطبيعية وأدوات الإنتاج التي خلقتها الحضارة. إن الحقل المزروع (المياه، الخ) يمكن أن يعتبر أداة إنتاج طبيعية. وفي الحالة الأولى، بالنسبة إلى أداة الإنتاج الطبيعية، يخضع الأفراد لهيمنة الطبيعة؛ أما في الحالة الثانية فيخضعون لأحد منتجات العمل. وفي الحالة الأولى تظهر الملكية أيضاً، (وهي الملكية العقارية هنا)، على أنها هيمنة مباشرة وطبيعية؛ وفي الحالة الثانية تظهر هذه

(*) *Shopkeeper*، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) إن المقطع، الذي كان موجوداً في الدفتر الذي يحمل بخط إنجلز رقم ٣٣ وبخط ماركس الترقيم من ٣٦ إلى ٣٩، ضائع. وإن مجموع الصفحات الضائعة يبلغ أربع صفحات «المترجم».

الملكية على أنها هيمنة العمل، وهو هنا العمل المتراكم، رأس المال. إن الحالة الأولى تفترض مسبقاً أن الأفراد موحدون برابطة ما، سواء أكانت العائلة، أم القبيلة، أم الأرض بالذات، الخ. وتفترض الحالة الثانية أنهم مستقلون عن بعضهم بعضاً ولا يجمع بينهم إلّا التبادل. وفي الحالة الأولى يكون التبادل بصورة جوهرية تبادلاً بين البشر والطبيعة، تبادلاً تتم فيه مقايضة عمل البعض بمنتج البعض الآخر؛ أما التبادل في الحالة الثانية، بصورة غالبة، فهو تبادل بين البشر أنفسهم. وفي الحالة الأولى يكفي ذكاء متوسط للإنسان، فالنشاط الجسدي والنشاط الفكري لم ينفصلا بعد مطلقاً؛ أما في الحالة الثانية لا بد أن يكون التقسيم: العمل الجسدي والعمل الفكري قد اكتمل عملياً بصورة مسبقة. وفي الحالة الأولى يمكن لهيمنة المالك على غير المالكين أن ترتكز على العلاقات الشخصية، على نوع من الجماعة المشاعية [gemeinwesen]؛ أما في الحالة الثانية فلا بد أن تكون قد اتخذت شكلاً مادياً، وتتجسد في طرف ثالث هو المال. وفي الحالة الأولى تكون الصناعة الصغرى موجودة، لكنها خاضعة لاستخدام أداة الإنتاج الطبيعية، ومن جراء ذلك تفتقر إلى توزيع العمل بين مختلف الأفراد؛ أما في الحالة الثانية، فلا وجود للصناعة إلّا في تقسيم العمل ولأغراض هذا التقسيم.

لقد انطلقنا حتى الآن من أدوات الإنتاج وكانت ضرورة الملكية الخاصة لبعض المراحل الصناعية واضحة سلفاً في هذه الحالة. أما في الصناعة الاستخراجية(*)، فإن الملكية الخاصة لا تتطابق كلياً بعد مع العمل؛ لقد كانت الملكية، في الصناعة الصغرى وفي كل الزراعة حتى الآن، النتيجة الضرورية لأدوات العمل المتوافرة؛ أما في الصناعة الكبرى، فإن التناقض بين أداة الإنتاج والملكية الخاصة ليس سوى نتاج لهذه الصناعة التي لا بدَّ أن تكون قد حققت شوطاً كبيراً من التطور كي تستطيع خلقه. وبنتيجة ذلك، فإن نقض قانون الملكية الخاصة غير ممكن أيضاً إلّا مع نقض الصناعة الكبرى.

(*) *Industrie extractive*، بالفرنسية في النص الأصلي.

[٢- تقسيم العمل المادي والفكري وانفصال المدينة عن الريف ونظام الأصناف الحرفية]

إن التقسيم الأكبر للعمل المادي والفكري هو انفصال المدينة والريف. إن مظهر التضاد بين المدينة والريف يظهر مع الانتقال من الهمجية إلى الحضارة، من التنظيم القبلي إلى الدولة، من الإقليمية إلى الأمة، ويستمر عبر تاريخ الحضارة بأكمله حتى أيامنا الحاضرة (العصبة المناهضة لقانون الحبوب)[١٦]. [*The Anti-Corn Law League*]. وإن وجود المدينة ليتضمن في الوقت ذاته ضرورة وجود الإدارة، والشرطة، والضرائب، الخ، وباختصار ضرورة التنظيم البلدي [Des gemeindewesens]، وبالتالي السياسة بصورة عامة. إن مظهر انقسام السكان للمرة الأولى إلى طبقتين كبيرتين، هو مظهر انقسام يعتمد بصورة مباشرة على تقسيم العمل وعلى أدوات الإنتاج. وإن المدينة هي إذن، نتيجة تمركز السكان، ورأس المال، والملذات، والحاجات، بينما يثبت الريف الحقيقة المضادة تماماً، أي العزلة والتشتت. ولا يمكن أن يكون للتضاد بين المدينة والريف من وجود إلّا ضمن إطار الملكية الخاصة، وهو يشكل تعبيراً صارخاً عن خضوع الفرد لتقسيم العمل، خضوعه لنشاط محدد مفروض عليه - وهو خضوع يجعل من الإنسان الواحد حيواناً حضرياً محدوداً، ومن الإنسان الآخر حيواناً ريفياً محدوداً، ويولد من جديد، يومياً، التضاد بين مصالح كلا الطرفين. وإن العمل هو من جديد الشيء الرئيسي هنا، السلطان على الأفراد، وما دام لهذا السلطان وجود فلا بد من وجود الملكية الخاصة. إن نقض التضاد بين المدينة والريف هو أحد الشروط الأولى لحياة المشاعة [Gemeneide]، وهو شرط يتوقف بدوره على كتلة من المقدمات المادية ولا يمكن تحقيقه بالإرادة البسيطة المجردة، كما يستطيع أن يتبين كل امرئ من النظرة الأولى. (لا بدَّ بعد من شرح هذه الشروط). وإنه ليمكن فهم الانفصال بين المدينة والريف كذلك على أنه انفصال رأس المال عن الملكية العقارية، على أنه بداية وجود ونمو رأس المال بصورة مستقلة عن الملكية العقارية- بداية ملكية يقوم أساسها على العمل والتبادل وحدهما.

وفي المدن التي لم تتلقاها الحقبة الوسيطة من قبل التاريخ السابق بل أنشأت حديثاً

من قبل الأقنان الذين نالوا حريتهم، كان العمل الخاص لكل امرئ هو ملكيته الوحيدة، علاوة على رأسماله الصغير الذي جلبه معه، والذي كان يتشكل، على وجه الحصر تقريباً، من الأدوات الأشد ضرورة لحرفته. إن التنافس بين الأقنان الفارين الذين كانوا يتدفقون باستمرار إلى المدن، والحرب المتواصلة التي كان يخوضها الريف ضد المدن، وبالتالي ضرورة وجود قوة عسكرية حضرية منظمة، والرابطة المشكلة من قبل الملكية المشتركة في نوع محدد من العمل، وضرورة المباني المشتركة بالنسبة إلى الحرفيين من أجل بيع سلعهم حين كان هؤلاء الحرفيون لا يزالون تجاراً، وما ترتب على ذلك من استبعاد الأشخاص غير المؤهلين عن هذه المباني، والتضاد بين مصالح الحرف المختلفة، وضرورة حماية البراعة المكتسبة فيها بكل مشقة، والتنظيم الإقطاعي للبلد كله، هذه جميعاً قد كانت الأسباب التي دفعت العمال في كل حرفة إلى الاتحاد في أصناف حرفية . وليس لنا في هذا الموضع أن نتعمق في التعديلات المتباينة لنظام الأصناف الحرفية، هذه التعديلات التي نشأت عبر التطور التاريخي اللاحق. إن هجرة الأقنان إلى المدن قد استمرت من دون انقطاع عبر الحقبة الوسيطة بأكملها. لقد كان هؤلاء الأقنان، المضطهدون في الريف من قبل أسيادهم، يقصدون بصورة منفصلة المدن حيث كانوا يصادفون جماعة [Gemeinschaft] منظمة كانوا حيالها عاجزين. وكانوا مضطرين إلى الركون لوضعهم الذي كانت تحدده الحاجة إلى عملهم ومصلحة منافسيهم الحضريين المنظمين. ولم يتمكن هؤلاء العمال، القادمون بصورة منفصلة، أن يشكلوا قط أية قوة لأنهم كانوا أمام أحد أمرين: فإما أن يكون عملهم من الصنف الحرفي الذي لا بدَّ من تعلمه، وعندئذ كان معلمو هذه الأصناف الحرفية يخضعونهم لقوانينهم وينظمونهم وفقاً لمصالحهم الخاصة، وإما أن عملهم لم يكن يتطلب تعلماً، وبالتالي لم يكن يتسم بطابع حرفي، وعندئذ كانوا يصبحون عمالاً مياومين، ولا يتمكنون قط في هذه الحال من تنظيم أنفسهم، فيظلون غوغاء عشوائية. إن الحاجة إلى العمالة المياومة في المدن قد خلقت الغوغاء.

كانت هذه المدن «رابطات» حقيقية اقتضتها الحاجة المباشرة، والاهتمام بتوفير الحماية للملكية، وكانت قمينة بالإكثار من وسائل الدفاع عن أعضائها كلاً على حدة. وكانت

غوغاء هذه المدن تفتقر بشكل مطلق إلى القوة، وهي تتشكل من أفراد غرباء عن بعضهم بعضاً وقد أموا المدن منفصلين، وهم يجدون أنفسهم من دون تنظيم في مواجهة قوة منظمة، مجهزة من أجل الحرب، تراقبهم بكل غيرة. وكان العمال الماهرون والمتمرنون منظمين في كل حرفة على أفضل وجه يلائم مصالح المعلمين(*). وكانت العلاقة البطريركية القائمة بينهم وبين معلميهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مزدوجة - من جهة بسبب نفوذهم على مجمل حياة العمال الماهرين، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تشكل، بالنسبة إلى العمال الماهرين المشتغلين مع المعلم نفسه، رابطة فعلية تجمعهم ضد العمال الماهرين المشتغلين مع معلمين آخرين وتفصلهم عن هؤلاء المعلمين. وأخيراً، فقد كان العمال الماهرين مرتبطين بالنظام لمجرد مصلحتهم في أن يصبحوا معلمين بدورهم. وهكذا فبينما قامت الغوغاء على الأقل بفتن ضد النظام البلدي كله، وهي فتن ظلت من دون فعالية من جراء عجزها، فإن العمال الماهرين لم يذهبوا قط إلى أبعد من أعمال عصيان صغيرة ضمن الأصناف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر في طبيعة كل نظام الصنف الحرفي. وقد انطلقت كل الانتفاضات العظمى في الحقبة الوسيطة من الريف، لكن الإخفاق كان من نصيبها كلها من جراء عزلة الفلاحين، وما يترتب على هذه العزلة من جهالة.

وكان رأس المال في هذه المدن رأسمالاً طبيعي المصدر يستقيم في مسكن، وأدوات الحرفة، والزبائن العاديين الموروثين؛ وكان هذا العمل يورث أباً عن جد من جراء تخلف التجارة ونقص التداول اللذين كانا يجعلان منه ملكاً غير قابل للتحقيق. لقد كان رأس المال هذا مغايراً للرأسمال الحديث الذي يمكن تقديره بالمال والذي يمكن استثماره لا على التعيين في هذا المجال أو ذاك، مرتبطاً بصورة مباشرة بعمل صاحبه الخاص، غير منفصل عنه، وضمن هذه الحدود فهو رأسمال مرتبط بطبقة.

وفي المدن، كان يتحقق تقسيم العمل بين الأصناف الحرفية الفردية،بصورة عفوية

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] كانوا فيما بينهم على قدر كبير من الانقسام، نظراً لأن العمال الماهرين لدى مختلف المعلمين كانوا يناهضون بعضهم بعضاً ضمن الحرفة الواحدة.

تماماً بعد، ولم يكن قد نشأ على الإطلاق بين العمال الفرادى داخل الأصناف الحرفية نفسها. كان لا بدَّ لكل عامل أن يتقن دورة كاملة من المهمات، وكان عليه أن يصنع كل ما يمكن صنعه بأدواته. وإن التعامل المحدود والصلات الضعيفة بين المدن المفردة، ونقص السكان وضيق الحاجات، لم تشجع كذلك على قيام تقسيم أعلى من العمل. ولذا فقد كان على كل امرئ راغب في أن يصبح معلماً أن يكون بارعاً كل البراعة في حرفته برمتها. ومن هنا يصادف لدى الحرفيين المتوسطي الأعمار اهتمام في عملهم الخصوصي وفي البراعة فيه يمكن أن يرتفع إلى بعض الحس الفني الضيق. ومهما يكن من شيء، فقد كان كل حرفي متوسط العمر، لهذا السبب بالضبط، منصرفاً كل الانصراف إلى عمله الذي كانت تربطه به علاقة استعباد عاطفية، والذي كانت تبعيته حياله تفوق حتى درجة كبيرة تبعية العامل الحديث الذي يتخذ من عمله موقف اللامبالاة.

[٣ - التقسيم اللاحق للعمل وانفصال التجارة عن الصناعة وتقسيم العمل بين مختلف المدن ـ المانيفاكتورة]

وكان التوسع التالي لتقسيم العمل هو انفصال الإنتاج عن التجارة، وتشكل طبقة خاصة من التجار وهو انفصال كان يشكل حقيقة مكتسبة سلفاً في المدن المخلَّفة من حقبة سابقة (مع اليهود في عداد أشياء أخرى)، وما أسرع ما ظهر في المدن الحديثة النشوء. ولقد أعطيت مع هذا الانفصال إمكانية الصلات التجارية التي تجاوزت المحيط المباشر، وهي إمكانية كان تحقيقها رهناً بوسائط المواصلات القائمة، وبالحالة العامة للأمن في الأرياف، المحددة هي نفسها بالشروط السياسية (كان التجار يسافرون كما هو معروف، طوال الحقبة الوسيطة، في قوافل مسلحة)، وبحاجات المنطقة المفتوحة للتعامل، وهي الحاجات التي كانت تتعين، في كل حالة، بالمستوى الذي بلغته الحضارة.

ومع التجارة التي كانت امتيازاً لطبقة خاصة، ومع التوسع الذي طرأ- بفضل التجار- على التجارة التي تخطت المحيط المباشر للمدينة، ظهر على الفور تفاعل متبادل بين الإنتاج

والتجارة. ودخلت المدن في علاقات بين بعضها البعض، ومن مدينة إلى أخرى كانوا ينقلون أدوات جديدة للإنتاج، وسرعان ما استدعى الانفصال بين الإنتاج والتجارة تقسيماً جديداً للإنتاج بين المدن المختلفة، سرعان ما بدأ يهيمن في كل منها فرع وتستغل كل مدينة منها فرعاً ما متفوقاً من فروع الصناعة. وأخذت القيود المحلية الأولية بالاختفاء شيئاً فشيئاً(*).

وإنه ليتوقف على توسع التجارة كلياً ما إذا كانت القوى المنتجة المحققة في محلة ما، والاختراعات بصورة خاصة، سوف تفقد أو لا تفقد أهميتها بالنسبة إلى التطور اللاحق. فما دامت العلاقات التجارية التي تتجاوز الجوار المباشر معدومة، فلا بدَّ من صنع كل اختراع بصورة منفصلة في كل محلة، بحيث إن المصادفات الصرفة مثل غزوات الشعوب البربرية أوحتى الحروب العادية تكفي لتلزم بلداً ذا قوى منتجة وحاجات(**) متقدمة بأن يبدأ كل شيء من جديد من نقطة البداية. وكان لا بد لكل اختراع، في مطلع التاريخ، من أن يصنع من جديد يومياً وفي كل محلة على حدة. وإن مثال الفينيقيين(***) الذين ضاع القسم الأكبر من اختراعاتهم لمدة طويلة من الزمن من جراء طرد هذه الأمة من التجارة، واستيلاء الإسكندر الكبيرعليها، والانحطاط الذي نجم عن ذلك، يبين لنا إلى أي حد كانت ضمانة القوى المنتجة المتطورة من الدمار التام ضئيلة، حتى إذا أعطيت في ظل تجارة بالغة الاتساع نسبياً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الرسم على الزجاج مثلاً في الحقبة الوسيطة. ولا يتأمن الحفاظ على القوى المنتجة المكتسبة بشكل مضمون إلا حين تكتسب التجارة طابعاً عالمياً وتكون الصناعة الكبرى قاعدة لها. وحين تكون الأمم جميعاً قد انجرفت في صراع التنافس.

لقد كانت العاقبة الأولى لتقسيم العمل بين المدن المختلفة قيام المانيفاكتورات، هذه الفروع للإنتاج التي تجاوزت نظام الأصناف الحرفية. ولقد ازدهرت المانيفاكتورات في إيطاليا بادئ الأمر، وفي فلاندر في وقت واحد، وكانت التجارة مع الأمم الأجنبية الشرط

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] تخرج من عزلتها.

(**) [صياغة أخرى في المخطوطة:] تكفي لتجعل كتلة من القوى المنتجة والاختراعات المكتسبة حتى زمن طويل...

(***) [ملحوظة هامشية من ماركس:] والرسم على الزجاج في الحقبة الوسيطة.

التاريخي لهذا الازدهار. وفي بلدان أخرى، إنكلترا وفرنسا على سبيل المثال، اقتصرت المانيفاكتورات بادئ الأمر على السوق الداخلية. وعلاوة على الشروط المسبقة الآنفة الذكر، فإن ظهورالمانيفاكتورات مرهون باشتداد تركز السكان - في الأرياف بصورة خاصة - وبرأس المال الذي تراكم في أيدي أعدادٍ قليلة، قسم منه في الأصناف الحرفية بالرغم من التنظيمات الإدارية، وقسم آخر لدى التجار.

وإن ذلك النوع من العمل الذي كان يفترض منذ البداية آلة، حتى الآلة الأكثر بدائية، سرعان ما أثبت أنه العمل الأكثر قابلية للتطور. إن الحياكة، التي كان الفلاحون يمارسونها حتى ذلك الحين في الأرياف علاوة على عملهم الأساسي لكي يؤمنوا لأنفسهم الألبسة الضرورية، قد كانت سباقة إلى الانطلاق وإلى تحقيق تطور واسع بفعل توسع التجارة. لقد كانت الحياكة الفعالية المانيفاكتورية الأولى، وظلت المانيفاكتورة الرئيسية. إن ارتفاع الطلب على الألبسة، بفعل ازدياد عدد السكان، وبداية التراكم والتعبئة للرأسمال البدائي بفضل التداول المتسارع، والطلب على الحاجات الترفيهية الذي نشأ عن هذا التداول والذي شجعه بصورة خاصة التوسع المتدرج للتجارة، قد منحت الحياكة زخماً كمياً ونوعياً انتشلها من إطار شكل الإنتاج القائم حتى ذلك الحين. وانبثقت في المدن، إلى جانب الفلاحين الذين كانوا يمارسون الحياكة لمنفعتهم الخاصة والذين استمروا ولا يزالون مستمرين في هذا النوع من العمل، انبثقت طبقة جديدة من الحائكين كانت معاملهم وأقمشتهم معدة للسوق الداخلية بكليتها، وفي معظم الأحيان للأسواق الخارجية أيضاً.

إن الحياكة، وهي نوع من العمل الذي يتطلب مهارة ضئيلة في معظم الحالات، سرعان ما انقسمت إلى فروع لا حصر لها، قد قاومت بفعل طبيعتها بالذات قيد الأصناف الحرفية. وبنتيجة ذلك، فقد انتشرت الحياكة على الأغلب في القرى والدساكر الخالية من تنظيم الأصناف الحرفية، التي أصبحت مدناً بصورة تدرجية، والمدن الأكثر ازدهاراً حقاً في جميع البلدان.

ومع ظهورالمانيفاكتورة الحرة من القيود الحرفية تبدلت علاقات الملكية سريعاً أيضاً. ولقد تحققت الخطوة الأولى على طريق تجاوز رأس المال البدائي المرتبط بطبقة

بفضل ظهور التجار الذين كان رأسمالهم منقولاً منذ البداية، وهو إذن، رأسمال بالمعنى الحديث بقدر ما يستطيع المرء أن يتحدث عنه إذا أخذت ظروف تلك الأزمنة بعين الاعتبار. وتحققت الخطوة الثانية مع المانيفاكتورة التي جندت بدورها كتلة من رأس المال البدائي، وبذلك زادت كتلة رأس المال المنقول مقارنة مع كتلة رأس المال البدائي.

و أصبحت المانيفاكتورة في الوقت ذاته ملجأ للفلاحين من الأصناف الحرفية التي كانت تستعبدهم أو تدفع لهم أجوراً متدنية، بالضبط كما [خدمت] مدن الأصناف الحرفية في وقت سابق كملجأ للفلاحين من [النبالة العقارية التعسفية].

وقد تزامنت مع بداية المانيفاكتورية مرحلة من التشرد نجمت عن اندثار الحاشيات المسلحة الإقطاعية، وتسريح الجيوش التي حُشدت والتي كان الملوك يستخدمونها ضد الأمراء من أتباعهم، وكذلك عن تحسن الزراعة، وتحويل مساحات كبيرة من الأراضي الزراعية إلى مراعٍ. وإنه لواضح من هذا الأمر وحده مبلغ الارتباط الوثيق بين هذا التشرد وانحلال النظام الإقطاعي. وإننا لنصادف منذ القرن الثالث عشر بعض المراحل من هذا النوع، لكن التشرد لم يستقر بصورة عامة ودائمة إلا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر. لقد كان هؤلاء المشردون يشكلون أعداداً كبيرة جداً بحيث أقدم هنري الثامن ملك إنكلترا على شنق ٧٢,٠٠٠ واحد منهم على سبيل المثال، ولم يكن بدّ من البؤس المدقع لحملهم على العمل، الأمر الذي لم يكن يتحقق إلا بمشقة عظمى وبعد مقاومة طويلة. وإن النهوض السريع للمانيفاكتورة، وعلى الأخص في إنكلترا، قد امتصهم بصورة تدريجية.

ومع قيام المانيفاكتورات، وضعت الأمم المختلفة في علاقات تنافس، وانخرطت في صراع تجاري، هذا الصراع الذي احتدم بواسطة الحروب، ورسوم الحماية الجمركية، وحظر الاستيراد، بينما كانت الأمم فيما مضى، تعمد من قبل إلى التبادل السلمي عندما كانت تقيم صلات وعلاقات فيما بينها . لقد بات للتجارة من الآن فصاعداً مغزى سياسياً.

ومع قيام المانيفاكتورة تبدلت العلاقة بين العامل ورب العمل. إن العلاقة البطريركية بين العامل الماهر والمعلم قد استمرت في الأصناف الحرفية؛ أما في المانيفاكتورة، فقد

حلّت مكانها العلاقات النقدية بين العامل والرأسمالي - وهي علاقات احتفظت بصبغة بطريركية في الريف وفي المدن الصغرى، لكنها فقدت كل الملامح البطريركية على وجه التقريب في وقت مبكر في المدن الأكبر، المدن المانيفاكتورية حقاً وفعلاً.

وتلقت المانيفاكتورة وحركة الإنتاج بصورة عامة دفعة كبيرة من جراء توسع التجارة، هذا التوسع الذي تحقق مع اكتشاف أميركا والطريق البحرية إلى الهند الشرقية. إن المنتجات الجديدة المستوردة من هناك، وبصورة خاصة كتل الذهب والفضة التي وضعت قيد التداول، قد بدلت بشكل عميق مركز الطبقات حيال بعضها بعضاً، ووجهت صفعة شديدة إلى الملكية العقارية الإقطاعية وإلى العمال؛ وإن حملات المغامرين، والاستعمار، وفي المحل الأول اتساع الأسواق وتحولها إلى سوق عالمية باتت عملية ممكنة الآن وكانت تتحول أكثر فأكثر إلى حقيقة واقعة كل يوم، كل هذا قد أدى إلى ظهور مرحلة جديدة من مراحل التطور التاريخي ليس لنا هنا أن نتعمق فيها على العموم. إن صراع الأمم التجاري فيما بينها قد أعطي، بفضل استعمار البلدان المكتشفة حديثاً، غذاء جديداً، وبالتالي توسعاً أكبر وحدة أعظم.

وقد عجَّل اتساع التجارة والمانيفاكتورة في تراكم رأس المال المنقول، بينما ظل رأس المال البدائي مستقراً أو تعرَّض للتدهور أيضاً في الأصناف الحرفية التي لم تكن تتلقى أي حافز من أجل زيادة إنتاجها. إن التجارة والمانيفاكتورة قد خلقت البورجوازية الكبيرة؛ أما في الأصناف الحرفية فقد تركزت فئة صغار المالكين، الذين لم يعودوا مهيمنين في المدن بعد الآن كما كان الأمر فيما مضى، بل لم يكن لهم بدّ من الانحناء أمام سلطان التجار والمانيفاكتوريين الكبار(*). ومن هنا كان انحطاط الأصناف الحرفية حالما دخلت في احتكاك مع المانيفاكتورات.

واتخذت العلاقات التجارية بين الأمم، في الحقبة التي كنا نتحدث عنها، مظهرين مختلفين: إن الكمية الضئيلة من الذهب والفضة المطروحة في التداول قد فرضت بادئ

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] فئة المالكين الصغار- المرتبة المتوسطة - البورجوازية الكبيرة.

الأمر حظراً على تصدير هذين المعدنين؛ ولم تستطع الصناعة التي أصبحت ضرورية من أجل توفير العمل لسكان المدن المتزايدة أعدادهم باستمرار، هذه الصناعة المستوردة من الخارج على الأغلب، والتي لم تكن تستطيع الاستغناء عن تلك الامتيازات التي كان من الممكن توجيهها ليس ضد التنافس الداخلي وحده بكل تأكيد، بل أيضاً في مواجهة التنافس الخارجي بصورة رئيسية. وإن الامتياز للأصناف الحرفية المحلية، في هذه المحظورات الأصلية، قد اتسع بحيث شمل الأمة كلها. ولقد نشأت الرسوم الجمركية من الجزية التي كان يجبيها الإقطاعيون من التجار الذين يعبرون أراضيهم على أساس أنها مكوس للحماية من السرقة، وأخذت المدن في وقت لاحق تجبي هذه الجزية، وأصبحت أنجع وسيلة لتحصيل المال بالنسبة إلى الخزينة مع قيام الدول الحديثة.

إن ظهور الذهب والفضة الأميركيين في الأسواق الأوروبية، والتطور التدريجي للصناعة، واتساع التجارة وما ترتب عليه من نهوض البورجوازية غير المرتبطة بالأصناف الحرفية وتعاظم أهمية المال، قد أعطت هذه التدابير مغزى آخر. إن الدولة، التي كان عجزها عن تدبير الأمور من دون المال يتفاقم يوماً بعد يوم، قد احتفظت بالحظر على تصدير الذهب والفضة لاعتبارات جبائية؛ وإن البورجوازيين، الذين كان هدفهم الرئيسي الآن الاستيلاء على هذه الكتل من المال المقذوفة حديثاً في السوق، قد كانوا راضين كل الرضى عن هذا الأمر؛ وقد أصبحت الامتيازات السابقة مصدراً للدخل بالنسبة إلى الحكومة، وكانت تباع لقاء المال؛ وظهرت في التشريع الجمركي ضريبة التصدير والتي كانت لأغراض جبائية صرفة ما دامت لم تفعل سوى [إقامة] العقبات في طريق الصناعة.

وبدأت المرحلة الثانية في منتصف القرن السابع عشر واستمرت حتى أواخر القرن الثامن عشر على وجه التقريب. كانت التجارة والملاحة قد اتسعتا بصورة أسرع من اتساع المانيفاكتورة التي كانت تلعب دوراً ثانوياً؛ وكانت المستعمرات قد بدأت تتحول إلى مستهلكين هائلين؛ ولقد تقاسمت الأمم المختلفة فيما بينها، بعد نزاعات طويلة، السوق العالمية المفتوحة(*). ولقد بدأت هذه المرحلة مع قوانين الملاحة[١٧] والاحتكارات

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] لقد تم الاستيلاء على السوق العالمية المفتوحة من قبل الأمم المختلفة التي تنازعت على استثمارها.

المستعمرية. ولقد تحقق تفادي التنافس بين الأمم قدر الإمكان بفضل التعريفات، والموانع، والمعاهدات؛ وفي آخر الأمر كانت الحروب (وخصوصاً الحروب البحرية) هي التي عملت على خوض صراع التنافس وقررت نتيجته. وإن الأمة الإنكليزية، وهي الأمة البحرية الأقوى، قد احتفظت بالتفوق على صعيدي التجارة والمانيفاكتورة. وإننا لنصادف ههنا، منذ ذلك الحين، التركز في بلد واحد.

وكانت المانيفاكتورة تحظى بالحماية طوال الوقت بفضل قوانين الحماية الجمركية في السوق الداخلية، وبفضل الاحتكارات في أسواق المستعمرات، وبالرسوم الجمركية التفاضلية قدر الإمكان في الخارج[١٨]. ولقد شجعت صناعة الخامات ذات الإنتاج المحلي (الصوف والكتان في إنكلترا، والحرير في فرنسا)، وحظر تصدير الخامات ذات الإنتاج المحلي (الصوف في إنكلترا)، وأهملت [صناعة] المواد المستوردة أو ألغيت (القطن في إنكلترا). وقد ضمنت الأمة المهيمنة على صعيد التجارة البحرية والقوة الاستعمارية لنفسها كذلك أكبر توسع كمي وكيفي للمانيفاكتورة. ولم يكن في مقدور المانيفاكتورة الاستغناء مطلقاً عن الحماية ما دام في الإمكان أن تفقد سوقها وتتعرض للدمار لأتفه تبدل يحدث في البلدان الأخرى: ذلك أنه كان في الإمكان، في شروط ملائمة حتى درجة ما، إدخالها بكل سهولة إلى بلد ما، لكنه في الإمكان تدميرها بكل سهولة للسبب عينه. ولقد كانت المانيفاكتورة في الوقت ذاته متداخلة حتى درجة كبيرة بظروف حياة كتلة كبيرة من الأفراد، من جراء الطريقة التي كانت مطبقة بها، وعلى الأخص في القرن الثامن عشر، في الريف، بحيث لم يكن أي بلد يجرؤ على تعريض وجوده للخطر من خلال السماح بالتنافس الحر. وهكذا فقد كان وجودها مرهوناً كلياً، بقدر ما كانت تتدبر أمرها كي تصدِّر، باتساع التجارة أو ضيقها، وكانت تمارس تأثيراً ضئيلاً جداً نسبياً [على هذه التجارة]. ومن هنا كانت [أهميتها] الثانوية [...][*] ونفوذ [التجار] في القرن الثامن عشر. لقد كان التجار، وعلى الأخص مجهزي السفن، هم الذين شددوا أكثر من أي شخص آخر على حماية الدولة والاحتكارات؛ ولقد طالب المانيفاكتوريون أيضاً بالحماية وحصلوا عليها حقاً، لكنهم كانوا

(*) فقرة تالفة في المخطوطة.

طوال الوقت من دون التجار من حيث الأهمية السياسية. وإن المدن التجارية، والمرافئ بصورة خاصة، قد بلغت درجة نسبية من الحضارة وأصبحت مدناً للبورجوازية الكبيرة، بينما استمرت روح فئة صغار المالكين المتطرفة قائمة في المدن الصناعية. راجع إيكن، الخ(١٩). لقد كان القرن الثامن عشر قرن التجارة(*)، وهذا ما يقوله بنتو بكل وضوح(٢٠): «لقد أصبحت التجارة هوس الحقبة» و« إن الاهتمام منصرف كلياً، منذ بعض الوقت، إلى التجارة والملاحة البحرية»(**).

كانت حركة رأس المال، على الرغم من تسارعها الشديد، لا تزال بطيئة نسبياً على أية حال. إن انشطار السوق العالمية إلى أقسام منعزلة تستغل كلاً منها أمة خاصة، ونقض التنافس بين الأمم، وخراقة الإنتاج نفسه، وحقيقة أن النظام المالي كان في مرحلة تطوره البدائية بعد، قد عرقلت التداول كثيراً. ولقد ترتب على ذلك روح مماحكة وحقيرة، وشحيحة، ظلت عالقة بجميع التجار وبكل نمط ممارسة التجارة. لقد كان التجار بكل تأكيد بورجوازيين كباراً مقارنة مع المانيفاكتوريين، وفي المحل الأول الحرفيين؛ وإنهم ليظلون مالكين صغاراً مقارنة مع التجار والصناعيين في المرحلة التالية. أنظر آدم سميث(٢١).

واتصفت هذه المرحلة أيضاً برفع الحظر عن تصدير الذهب والفضة ونشوء التجارة بالنقد، والمصارف، وديون الدولة، والنقد الورقي، والمضاربة برؤوس الأموال والأسهم من مختلف الأصناف، وتطور النظام النقدي عامة. ولقد فقد رأس المال من جديد قسماً كبيراً من طابعه الطبيعي الأولي الذي كان ملازماً له بدرجة ما.

[٤ - التقسيم المتشعب للعمل ـ الصناعة الكبرى]

إن تركز [Konzentration] التجارة والمانيفاكتورة في بلد واحد، إنكلترا، كما تطورت من دون انقطاع في القرن السابع عشر، قد خلق بصورة تدرجية من أجل هذا البلد سوقاً عالمية

(*) Le commerce fait la marotte du siécle، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) Dépuis quelque temps il n'est plus que de commerce, de navigation et de marine الفرنسية في النص الاصلي.

نسبية، وكذلك طلباً على المنتجات المانيفاكتورية الإنكليزية لم تكن القوى المنتجة الصناعية المتوافرة حتى ذلك الحين قادرة على تلبيته. إن هذا الطلب الذي تجاوز القوى المنتجة قد كان القوة المحركة التي استدعت إلى الوجود، بإنتاجها الصناعة الكبرى - استخدام قوى الطبيعة لأغراض صناعية، والإنتاج الآلي، وتقسيم للعمل أكثر تقدماً - المرحلة الثالثة للملكية الخاصة منذ الحقبة الوسيطة. ولقد كانت الشروط الأخرى لهذه المرحلة الجديدة موجودة سلفاً في إنكلترا: حرية التنافس ضمن نطاق الأمة، وتطور الميكانيك النظري، الخ. (في الحقيقة إن علم الميكانيك الذي بلغ ذروته آنذاك، في أعمال نيوتن قد كان العلم الأكثر شعبية في فرنسا وإنكلترا في القرن الثامن عشر). (كان لا بد من ثورة في كل مكان من أجل الفوز بحرية التنافس- ضمن نطاق الأمة ١٦٤٠- ١٦٨٨ في إنكلترا، ١٧٨٩ في فرنسا).

وسرعان ما أجبر التنافس كل بلد لا يرغب في فقدان دوره التاريخي لأجل حماية مانيفاكتوراته على اللجؤ إلى تنظيمات ضريبية متجددة (إن الضرائب القديمة لم تعد صالحة بعد الآن أمام الصناعة الكبرى) وعلى إدخال الصناعة الكبرى عاجلاً في ظل تعريفات الحماية. ولقد عممت الصناعة الكبرى التنافس بالرغم من هذه التدابير الحمائية (تلك هي حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الحمائية إلا علاجاً مسكناً، إجراءً دفاعياً ضمن حدود حرية التجارة)، وأنشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، وأخضعت التجارة لها، وحولت رأس المال كله إلى رأس مال صناعي، وبذلك أدت إلى التداول (تطور النظام النقدي) والتركز السريع لرأس المال. ولقد أجبرت جميع الأفراد، بواسطة التنافس العام، على شحذ طاقتهم حتى الدرجة القصوى. ولقد دمرت بقدر الإمكان الإيديولوجية، والدين، والأخلاق، الخ، وجعلت منها أكذوبة ملموسة حيثما لم تتوصل إلى تدميرها. لقد خلقت حقاً التاريخ العالمي للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهناً بالسوق العالمية من أجل تلبية حاجاتها، مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. لقد جعلت العلوم الطبيعية خاضعة لرأس المال وانتزعت من تقسيم العمل آخر مظهر من مظاهر طابعه الطبيعي. لقد دمرت كل عنصر طبيعي بصورة

عامة، بقدر ما كان ذلك في حيز الإمكان داخل العمل، ونجحت في حل جميع العلاقات الطبيعية لتجعل منها علاقات نقدية. لقد خلقت مكان المدن النامية بصورة طبيعية المدن الصناعية العملاقة الحديثة التي انبثقت بين ليلة وضحاها. ولقد دمرت حيثما تغلغلت الحرف اليدوية، وعلى العموم جميع مراحل الصناعة السابقة. لقد أكملت انتصار المدينة التجارية على الريف. إن [شرطها الأول] هو النظام الآلي. ولقد أنتج [تطورها] كتلة من القوى المنتجة أصبحت [الملكية] الخاصة بالنسبة إليها قيداً بقدر ما كانت الأصناف الحرفية مثل هذا القيد بالنسبة إلى المانيفاكتورة، والمشغل الريفي بالنسبة إلى الحرفة المتنامية. ولقد تلقت هذه القوى المنتجة، في ظل نظام الملكية الخاصة، تطوراً وحيد الجانب فحسب، وأضحت في غالبيتها قوى مدمرة؛ والأكثر من ذلك أن قدراً كبيراً من مثل هذه القوى لم يكن يستطيع أن يجد تطبيقاً نافعاً على الإطلاق في إطار هذا النظام. وعلى العموم، فإن الصناعة الكبرى قد خلقت في كل مكان العلاقات ذاتها بين طبقات المجتمع، وبذلك دمرت الخصائص الفردية للقوميات المختلفة. وأخيراً، بينما كانت بورجوازية كل أمة تحتفظ بعد بمصالح قومية خاصة، فقد خلقت الصناعة الكبرى طبقة تملك المصلحة نفسها في جميع الأمم، وقد تم نقض العزلة القومية سلفاً بالنسبة إليها؛ طبقة قد تخلصت بالفعل من العالم القديم برمته، وهي تقف في الوقت ذاته في موقف التضاد معه. إن الصناعة الكبرى لا تجعل من العلاقات مع الرأسمالي فحسب، بل من العمل نفسه أيضاً، أمراً لا يحتمل بالنسبة إلى العامل.

لقد أصبح واضحاً أن الصناعة الكبرى لا تبلغ المستوى ذاته من التقدم(*) في جميع أقاليم البلد الواحد. ومهما يكن من أمر، فإن هذا لا يؤخر حركة البروليتاريا الطبقية،لأن البروليتاريين الذين خلقتهم الصناعة الكبرى يأخذون زمام القيادة في هذه الحركة ويجرفون الكتلة كلها معهم، ولأن العمال المبعدين من الصناعة الكبرى يوضعون من قبلها في وضعية أسوأ أيضاً، من وضعية العمال في الصناعة الكبرى ذاتها. وإن البلدان حيث تطورت الصناعة

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] في جميع البلدان ولا.

الكبرى تؤثر بطريقة مماثلة في البلدان التي تفتقر \أكثر أو \أقل إلى الصناعة، وذلك بقدر ما تنجرف هذه البلدان غير الصناعية بفعل التجارة العالمية في تيار صراع التنافس العام.

***

إن هذه الأشكال المختلفة هي على وجه الدقة أشكال من أجل تنظيم العمل، وبالتالي الملكية. ويحدث في كل مرحلة توحيد للقوى المنتجة المتوافرة، وذلك بقدر ما تجعل الحاجات هذا التوحيد أمراً ضرورياً.

[٥ - التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل بوصفه أساس الثورة الاجتماعية]

إن هذا التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل، الذي حدث كما رأينا مرات عديدة في التاريخ الماضي، من دون أن يعرِّض القاعدة الأساسية للخطر على أي حال، قد اندلع بالضرورة في ثورة في كل مناسبة، متخذاً في الوقت ذاته أشكالاً ثانوية متباينة، مثلاً نزاعات شاملة، أو صدامات الطبقات المختلفة، أو تناقض الوعي، أو صراع الأفكار، الخ، أو النزاع السياسي، الخ. ويستطيع المرء، من وجهة نظر ضيقة، أن ينظر إليه كأساس لهذه الثورات . ومن السهل القيام بذلك خصوصاً وأن الأفراد أنفسهم الذين انطلقت منهم هذه الثورات، قد صنعوا لأنفسهم تبعاً لدرجة ثقافتهم ولمرحلة التطور التاريخي، أوهاماً من كل طراز ولون بشأن نشاطهم الخاص.

***

وهكذا فإن أصل جميع النزاعات في التاريخ، وفقاً لتصورنا، هو في التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل. ولا حاجة لهذا التناقض على أية حال، كي يؤدي إلى النزاعات في بلد ما، أن يكون قد بلغ بالضرورة حده الأقصى في هذا البلد بالذات. إن التنافس مع البلدان الأكثر تقدماً صناعياً، المترتبة على توسع التعامل الدولي، كاف لإنتاج تناقض مماثل حتى في بلدان ذات صناعة متخلفة (ومثال على ذلك البروليتاريا الكامنة في ألمانيا التي أدت منافسة الصناعة الإنكليزية إلى ظهورها).

[٦ - تنافس الأفراد وتشكل الطبقات والتناقض بين الأفراد وشروط عيشهم والوحدة الوهمية للأفراد كجماعة في ظل المجتمع البورجوازي والاتحاد الفعلي للأفراد في ظل الشيوعية وخضوع الشروط الاجتماعية للحياة لسلطة الأفراد المتحدين]

ويعزل التنافس الأفراد عن بعضهم بعضاً، ليس فقط البورجوازيون منهم، بل بصورة أشد من ذلك البروليتاريون أيضاً، بالرغم من كونه يجمع بينهم . لذلك ستنقضي حقبة طويلة من الزمن قبل أن يتحد هؤلاء الأفراد، بغض النظر عن الحقيقة التالية : ألا وهي أنه لا بد للصناعة الكبرى أن تنتج لأغراض هذا الاتحاد - إذا كان يجب ألا يكون محلياً صرفاً - الوسائل الضرورية، من مدن صناعية كبرى، ووسائل مواصلات رخيصة وسريعة . ولهذا لا يمكن، إلا بعد نضال طويل، التغلب على أية قوة منظمة في مواجهة هؤلاء الأفراد المنعزلين، الذين يعيشون في ظروف تعيد خلق هذه العزلة بشكل يومي . إن الدعوة إلى عكس ذلك تعني الدعوة إلى عدم وجود التنافس في هذه الحقبة المحددة من التاريخ، أو أن يستأصل هؤلاء الأفراد من أذهانهم الظروف التي لا يملكون أية سيطرة عليها من جراء عزلتهم.

***

بناء المنازل. من المفروغ منه أن لكل عائلة، لدى المتوحشين، كهفها أو كوخها الخاص، مثل خيمة الأسرة المنفصلة لدى البدو. وإن التطور اللاحق للملكية الخاصة يزيد من ضرورة هذا الاقتصاد المنزلي المنفصل. وإن الاقتصاد المنزلي المشاعي مستحيل لدى الشعوب الزراعية استحالة الزراعة المشاعة للأرض. وكان بناء المدن تقدماً كبيراً. ومهما يكن من أمر، فإن نقض [Abolition - Aufhebung] الاقتصاد الفردي الذي لم يكن ينفصل في جميع المراحل السابقة عن نقض الملكية الخاصة قد كان محالاً لهذا السبب الوحيد، إلا وهو انعدام الشروط المادية المتحكمة فيه. إن إقامة اقتصاد منزلي مشاعي يفترض مسبقاً تطور الآلات، واستخدام القوى الطبيعية، وقوى إنتاجية أخرى عديدة - وسائل تزويد المياه، والإنارة الغازية، والتدفئة البخارية، الخ...، والقضاء [Supersession-Aufhebung]

[على التضاد] بين المدينة والريف. وإن اقتصاداً مشاعاً لا يمكن أن يشكل بحد ذاته قوة منتجة جديدة من دون تلك الشروط؛ فإما كان يفتقر إلى أي أساس مادي ويستند إلى قاعدة نظرية صرفة، فإنه سوف يكون مجرد ضرب من الهوس وينتهي إلى اقتصاد رهباني ليس غير. ويمكن أن نرى الأمور التي كانت ممكنة في المدن التي نشأت عن التكاثف وبناء المباني العامة لأغراض متنوعة (السجون، البراكات، الخ.). أما أن نقض الاقتصاد الفردي لا ينفصل عن نقض العائلة، فذلك أمر بديهي.

***

(إن العبارة التي كثيراً ما نصادفها لدى القديس ماكس: «إن كل امرئ هو كل ما هو عليه بفضل الدولة»، ترجع في حقيقة الأمر إلى القول بأن البورجوازي ليس سوى نموذج للنوع البورجوازي، وهي عبارة تفترض أن طبقة البورجوازيين لا بد أنها وجدت قبل وجود الأفراد الذين يشكلونها)(*).

كان المواطنون في كل مدينة في الحقبة الوسيطة ملزمين بالاتحاد ضد النبالة العقارية إنقاذاً لجلودهم. وقد أدى توسع التجارة وإنشاء المواصلات إلى تعرف المدن المنفصلة إلى مدن أخرى دافعت عن المصالح ذاتها في النضال ضد الخصم ذاته(**). ولم تنشأ الطبقة البورجوازية إلّا بصورة تدرجية انطلاقاً من البورجوازيات المحلية العديدة لمختلف المدن. ولقد أصبحت الشروط الحياتية للبورجوازيين الفرادى، من جراء تناقضها مع العلاقات القائمة ومن جراء نمط العمل المقرر بفعل هذه العلاقات، شروطاً مشتركة بينهم جميعاً ومستقلة عن كل فرد على حدة(***). إن البورجوازيين قد خلقوا هذه الشروط بقدر

(*) [وضع ماركس هذه العبارة بين قوسين كبيرين وكتب في العمود الأيمن هذه الملاحظة:] الوجود المسبق للطبقة عند الفلاسفة.

(**) [صياغة أخرى في المخطوطة:] أدى إلى اتحاد مدن متعددة، الأمر الذي تفسره هوية مصالحها حيال السادة الإقطاعيين.

(***) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن اتحاد هذه الشروط الحياتية الفردية قد أصبح من الشروط الوجودية المشتركة لطبقة.

.ما تحرروا بالقوة من القيود الإقطاعية، ولكن هذه الشروط خلقتهم بقدر ما كان يقرره تضادهم مع النظام الإقطاعي الذي وجدوه قائماً. مع الصلات بين المدن المختلفة تحوَّلت هذه الشروط المشتركة إلى شروط طبقية. وإن الشروط نفسها، والتضاد نفسه، والمصالح نفسها، قد استدعت بشكل فطري، على وجه الإجمال، أعراف متماثلة في كل مكان. وإن البورجوازية بالذات لا تتطور إلَّا بصورة تدرجية في الوقت ذاته مع شروطها الخاصة، وتتوزع وفقاً لتقسيم العمل إلى فئات متعددة، وتمتص أخيراً، جميع الطبقات المالكة التي تصادفها قائمة(*) (بينما تحوّل غالبية الطبقات غير المالكة السابقة وقسماً من الطبقات المالكة حتى ذلك الحين إلى طبقة جديدة هي البروليتاريا) بالقدر الذي تتحول وفقاً له كل الملكية القائمة إلى رأسمال صناعي أو تجاري.

إن مختلف الأفراد لا يشكلون طبقة إلا بقدر ما يتوجب عليهم أن يخوضوا معركة مشتركة ضد طبقة أخرى؛ وفيما عدا ذلك فهم في حالة عداء متبادل في التنافس. ومن جهة أخرى، فإن الطبقة بدورها تحقق وجوداً مستقلاً إزاء الأفراد، بحيث يجد هؤلاء الأفراد أن شروط وجودهم مقررة سلفاً، وبالتالي فإن مركزهم في الحياة وتطورهم الشخصي محددان لهم من قبل طبقتهم، فيصبحون مصنفين في عدادها. وتلك هي نفس ظاهرة خضوع الأفراد المنعزلين لتقسيم العمل، ولا يمكن الخلاص من هذه الظاهرة إلَّا بنقض الملكية الخاصة ونقض العمل نفسه. ولقد أشرنا مرات عديدة من قبل إلى الكيفية التي يؤدي بها خضوع الأفراد لطبقتهم إلى خضوعهم في الوقت ذاته لمختلف أنواع الأفكار، الخ.

وإذا ما أخذ المرء بعين الاعتبار، من وجهة نظر فلسفية، هذا التطور للأفراد في(**) الشروط المشتركة لوجود المراتب والطبقات، التي تتعاقب تاريخياً، وفي التصورات العامة المرافقة التي فرضت عليها، فمن المؤكد أنه يستطيع حقاً أن يتخيل أن «النوع»، أو «الإنسان»،

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] تمتص بادئ ذي بدء فروع العمل التي تخص الدولة بصورة مباشرة، ومن بعد جميع (أكثر أو أقل) الفئات الإيديولوجية.

(**)[إن هذه الفقرة قد شطبت في المخطوطة:] في شروط وجودهم المعطاة جزئياً أو الناتجة جزئياً عن تطور هذه الشروط المعطاة.

قد تطور في هؤلاء الأفراد، أو أن الأفراد قد طوروا «الإنسان» - ويستطيع المرء بهذه الطريقة أن يوجه إلى التاريخ بضع صفعات قاسية على الأذن. إن في مستطاع المرء أن يتصور هذه المراتب والطبقات المتباينة على أنها تخصيصات للتعبير العام، تقسيمات فرعية، لِـ«النوع»، أو أطوار تطورية «للإنسان».

إن هذا التصنيف للأفراد ضمن طبقات محددة لا يمكن أن ينقض حتى تتطور طبقة لا تملك بعد أية مصلحة طبقية خاصة تؤكدها ضد الطبقة السائدة.

***

إن تحول القوى الشخصية (العلاقات) إلى قوى موضوعية بفعل تقسيم العمل لا يمكن نقضه بمجرد محو فكرته العامة من ذهن المرء، بل لا يصبح نقضه ممكناً إلا إذا عمد الأفراد من جديد إلى اخضاع هذه القوى الموضوعية وإلى نقض تقسيم العمل(*). وليس هذا ممكناً من دون الجماعة [Gemeinschaft](**). ففي الجماعة فقط [مع الآخرين] يملك [كل] فرد وسائل تنمية مواهبه بكل معانيها؛ وبالتالي فإن الحرية الشخصية لا تكون ممكنة إلا في الجماعة. وفي الأنظمة السابقة البديلة عن الجماعة، في الدولة، الخ، لم يكن للحرية الشخصية وجود إلا بالنسبة إلى الأفراد الذين تطوروا ضمن علاقات الطبقة السائدة، وبقدر ما كانوا أفراداً من هذه الطبقة فقط. وإن مظهر الجماعة الوهمية التي تجمع فيها الأفراد حتى الوقت الراهن قد اتخذ على الدوام وجوداً مستقلاً بالقياس إليهم، وكانت تمثل في الوقت ذاته، من جراء أنها تمثل تجمع طبقة واحدة ضد طبقة أخرى، لا جماعة وهمية تماماً فحسب، بل قيداً جديداً أيضاً. إن الأفراد، في الجماعة الحقيقية، ينالون حريتهم بصورة متوافقة مع ترابطهم، وبفضل هذا الترابط وفيه.

لقد انطلق الأفـراد من أنفسهم دائماً، لكنهم انطلقوا طبعاً من أنفسهم ضمن شروطهم وعلاقاتهم التاريخية المحددة، وليس من الفرد «الصرف» بالمعنى الذي يقصده

(*) [كتب إنجلز عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] (فويرباخ: الوجود والماهية).

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] ومن دون ما تتضمنه من تطور تام وحر للفرد.

الإيديولوجيون. لكن في سياق التطور التاريخي، وعلى وجه الدقة من جراء الاستقلال الذي تتخذه العلاقات الاجتماعية، وهو الثمرة الحتمية لتقسيم العمل، يظهر الفرق ضمن حياة كل فرد، وذلك بقدر ما هي حياة شخصية وبقدر ما هي خاضعة لفرع ما من فروع العمل وللشروط الملازمة لهذا الفرع. (ولسنا نقصد من ذلك أن يُفهم أن صاحب الدخل والرأسمالي مثلاً يكفان عن أن يكونا شخصين؛ بيد أن شخصيتهما مشروطة ومحددة بعلاقات طبقية محددة تماماً، ولا يظهر ذلك الفرق المشار إليه إلا في التضاد مع طبقة أخرى، وبالنسبة إليهما لا يظهر إلا عندما يفلسان فقط)؛ وفي المرتبة (وأكثر من ذلك في القبيلة) تكون هذه الواقعة مستترة بعد؛ ومثال ذلك أن النبيل يظل نبيلاً دائماً، والعامي عامياً أبداً، بصورة منفصلة عن علاقاته الأخرى، تلك صفة غير منفصلة عن فرديته. إن الفرق بين الفرد الشخصي المناهض للفرد من حيث هو عضو في طبقة، والطابع العرضي لشروط الحياة بالنسبة إلى الفرد، لا يظهران إلا مع ظهورالطبقة التي هي نفسها نتاج للبورجوازية. ولا ينشأ هذا الطابع العرضي بحد ذاته ويتطور إلا بفعل التنافس وصراع الأفراد فيما بينهم. وبنتيجة ذلك يبدو الأفراد، في المخيلة، أكثر حرية تحت سيطرة البورجوازية مما كانوا عليه من قبل، لأن شروطهم الحياتية تبدو عرضية؛ وإنهم لأقل حرية طبعاً في الواقع، لأنهم أكثر خضوعاً لقوة موضوعية. إن الفرق مع المرتبة يبرز بصورة خاصة في التضاد بين البورجوازية والبروليتاريا. فحين برزت مرتبة مواطني المدن، والاصناف الحرفية، الخ، في تضاد مع النبالة العقارية، فإن شروطهم الحياتية - الملكية المنقولة والعمل الحرفي، اللذان كانا موجودين من قبل بصورة كامنة قبل انفصالهم عن الروابط الإقطاعية - ظهرت على أنها أمر إيجابي يؤكَّد ضد الملكية العقارية الإقطاعية، وبالتالي فقد اتخذ بادئ الأمر، على طريقته الخاصة، شكلاً إقطاعياً. ومن المؤكد أن الأقنان الفارين قد عاملوا قنهم السابق على أنه أمر عرضي بالنسبة إلى شخصيتهم، لكنهم تصرفوا في هذا المجال كما تتصرف كل طبقة تحرر نفسها من القيود؛ وهم لم يحرروا أنفسهم كطبقة إذن، بل بصورة منفصلة. والأكثر من ذلك أنهم لم يرتفعوا فوق نظام المراتب، بل كل ما فعلوه هو تشكيل مرتبة جديدة، محتفظين بنمط عملهم السابق حتى في ظل

وضعيتهم الجديدة، وعاملين على تطويره محررينه من القيود السابقة التي لم تعد تتطابق بعد الآن مع درجة التطور التي تم بلوغها سلفاً.

أما بالنسبة إلى البروليتاريين من جهة ثانية، فإن العمل الذي هو شرط وجودهم، ومعه جميع شروط الوجود التي تتحكم في المجتمع الحديث، قد أصبحت أمراً عرضياً، شيئاً لا يملكون عليه أي إشراف بوصفهم أفراداً منفصلين، ولا يستطيع أي تنظيم \جتماعي أن يمنحهم الإشراف عليه(*). إن التناقض بين [...](**) شخصية كل بروليتاري على حدة وشروط الحياة المفروضة عليه، يعني العمل، يصبح واضحاً في نظره بالذات بقدر ما قدم تضحية منذ شبابه، ولأنه ليس لديه ضمن حدود طبقته، أية حظوظ لكي يؤمن لنفسه الشروط التي تجعل من الممكن انتقاله إلى طبقة أخرى.

ملاحظة: لا يجوز أن ننسى أن ضرورة الحفاظ على وجود الأقنان واستحالة الاستثمار الكبير التي أدت إلى توزيع الحصص بين الأقنان، سرعان ما أرجعت واجبات الأقنان حيال سيدهم إلى متوسط من المدفوعات العينية وأعمال السخرة. ولقد أتاح هذا للقن أن يراكم الملكية المنقولة، وبالتالي سهل إفلاته من حيازة سيده ووفر له الأمل في شق طريقه على اعتباره مواطناً في المدينة؛ وبالنتيجة أدى أيضاً إلى خلق تراتب بين الأقنان، وهكذا غدا الأقنان الفارون نصف بورجوازيين سلفاً. وإنه لمن الجلي أيضاً أن الأقنان الذين كانوا معلمين في حرفة يدوية كان يتوافر لديهم أكثر من غيرهم حظ الحصول على الملكية المنقولة.

وهكذا، فبينما كان كل ما يريده الأقنان الفارون هو أن يكونوا أحراراً في تطوير وتأكيد شروطهم الحياتية التي كانت قائمة سلفاً، ولكنهم لم يتوصلوا آخر الأمر سوى إلى العمل الحر، فإن البروليتاريين ملزمون، إذا أرادوا أن يؤكدوا أنفسهم على أنهم أفراد، بأن ينقضوا الشرط الخاص لوجودهم بالذات حتى ذلك الحين، (هذا الشرط الذي هو في الوقت نفسه

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] وهو ما لا يستطيع لأي تنظيم \جتماعي أن يعطيهم أي إشراف عليه.
(**) فقرة تالفة في المخطوطة.

شرط كل المجتمع حتى الوقت الراهن)، ألا وهو العمل(*). وهكذا يجدون أنفسهم في تضاد مباشر حيال ذلك الشكل الذي اختاره حتى ذلك الحين الأفراد الذين يتشكل المجتمع منهم من أجل التعبير عن أنفسهم تعبيراً موحداً، يعني في موقف التضاد مع الدولة. ولذا فإنه لا بد لهم، كي يؤكدوا شخصيتهم كأفراد، من أن يطيحوا هذه الدولة.

***

ويترتب على كل التطور التاريخي حتى أيامنا الراهنة أن(**) العلاقات الجماعية التي انخرط فيها أفراد طبقة ما، والتي كانت محددة على الدوام بمصالحهم المشتركة ضد طرف ثالث، قد كانت على الدوام جماعة لم يكن هؤلاء الأفراد ينتسبون إليها إلا على أنهم أفراد متوسطون، وبقدر ما كانوا يحيون ضمن الشروط الحياتية لطبقتهم - وهي علاقات اشتركوا فيها ليس على أنهم أفراد، بل من حيث هم أعضاء في طبقة. وبالمقابل، فإن الأمر على النقيض من ذلك تماماً في جماعة البروليتاريين الثوريين، الذين يجعلون شروط وجودهم وشروط جميع أعضاء المجتمع تحت إشرافهم؛ فالأفراد إنما يشتركون فيها على أنهم أفراد: إن الأفراد يسهمون فيها من حيث أنهم أفراد. إن هذا التجمع للأفراد (بشرط أن يتم تجمع الأفراد طبعاً في إطار القوى المنتجة التي يفترض الآن أنها قد تطورت) هو على وجه الدقة الذي يضع شروط تطور الأفراد الحر وحركتهم تحت إشرافه - وهي شروط كانت فيما مضى متروكة للمصادفة، وقد اكتسبت وجوداً مستقلاً في مواجهة الأفراد المنفصلين بالضبط من جراء انفصالهم كأفراد، ومن جراء ضرورة تجمعهم التي تقررت بفعل تقسيم العمل والتي أصبحت من خلال انفصالهم من حيث هم أفراد رابطة غريبة عنهم. إن التجمع المعروف حتى الوقت الراهن لم يكن تجمعاً اعتباطياً في أي حال من الأحوال (كما هو معروض على سبيل المثال في العقد الاجتماعي)(٢٢)، بل تجمعاً ضرورياً على أساس الشروط التي كان الأفراد ضمنها أحراراً في الاستمتاع بنزوات المصادفة والحظ (قارن مثلاً تشكل الدولة

(*) في وقت لاحق سوف ينادي ماركس، وهو يحدد مفهوم العمل هذا، بنقض العمل المأجور وحده.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] الأفراد الذين تحرروا في كل حقبة تاريخية لم يفعلوا سوى مواصلة تطوير شروط الوجود القائمة من قبل، والتي كانت معطاة لهم سلفاً.

الأميركية الشمالية والجمهوريات الأميركية الجنوبية). إن هذا الحق في الاستمتاع الرخيم، ضمن بعض الشروط، بنزوات المصادفة والحظ قد سمي حتى وقتنا الراهن حرية شخصية. ومن المؤكد أن شروط الوجود هذه ليست سوى القوى المنتجة وأشكال التعامل في كل حقبة.

تختلف الشيوعية عن جميع الحركات التي سبقتها حتى الآن في أنها تقلب أساس جميع علاقات الإنتاج والتعامل السابقة، وتعالج بكل وعي، للمرة الأولى، جميع الشروط السابقة الطبيعية على أنها من صنع الأجيال السابقة من البشر، وتجردها من طابعها الطبيعي وتخضعها لسلطان الأفراد المتحدين. ولذا فقد كان تنظيمها اقتصادياً بصورة جوهرية، ألا وهو الإنتاج المادي لشروط هذه الوحدة؛ إنها تحوِّل الشروط القائمة إلى شروط الوحدة. وإن الأوضاع التي تخلقها الشيوعية هي على وجه الدقة الأساس الحقيقي الذي يجعل من المحال وجود أي شيء كان بصورة مستقلة عن الأفراد، - لكن على أي حال بقدر ما لا تعدو هذه الأوضاع القائمة نتاجاً بسيطاً وصرفاً للتعامل السابق للأفراد أنفسهم. وهكذا فإن الشيوعيين يعالجون في الممارسة الشروط التي خلقها الإنتاج والتعامل حتى الوقت الراهن على أنها شروط غير عضوية، من دون أن يتوهموا على أية حال أنه كان من خطة الأجيال السابقة أن تمنحهم المواد، من دون أن يعتقدوا مسبقاً أن هذه الشروط قد كانت غير عضوية بالنسبة إلى الأفراد الذين كانوا يخلقونها.

[٧- التناقض بين الأفراد وشروط عيشهم بوصفه تناقضاً بين القوى المنتجة وشكل التعامل وتطور القوى المنتجة وتغير أشكال التعامل]

إن الفرق بين الفرد بوصفه شخصاً والفرد التصادفي ليس بالفرق المفهومي، بل حقيقة تاريخية. وإن لهذا التفريق مغزى مختلفاً في أزمنة مختلفة،ومثال ذلك المرتبة من حيث هي شيء تصادفي بالنسبة إلى الفرد في القرن الثامن عشر، والأسرة أكثر أو أقل(*). أيضاً، وليس هذا تفريقاً يجب علينا القيام به لكل حقبة، بل تفريق تقوم به كل حقبة بنفسها من بين

(*) Plus ou Moins، بالفرنسية في النص الأصلي.

العناصر المختلفة التي يصادفها عند مجيئها إلى الوجود، وفي واقع الأمر لا يقوم بذلك وفقاً لأية فكرة على الإطلاق، بل تحت ضغط النزاعات المادية للحياة.

إن ما يظهر على أنه تصادفي بالنسبة إلى الحقبة اللاحقة في تعارضها مع الحقبة السابقة - وهذا ما ينطبق أيضاً على العناصر الموروثة عن حقبة سابقة - هو شكل التعامل الذي كان يقابل مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة. إن علاقة القوى المنتجة وأشكال التعامل هي العلاقة بين شكل التعامل و...(*) عمل الأفراد أو نشاطهم. (ومن المؤكد أن الشكل الأساسي لهذا النشاط شكل مادي يتوقف عليه كل شكل آخر فكري، وسياسي، وديني، الخ. ومن المفروغ منه أن الشكل المختلف الذي تتخذه الحياة المادية يتوقف في كل حالة على الحاجات المتطورة بصورة مسبقة، وعلى إنتاج هذه الحاجات، تماماً كما أن تلبية هذه الحاجات هي عملية تاريخية لا تصادف عند النعجة أو الكلب[حجة شترنر العنيدة الرئيسية ضد الإنسان(**) التي يقف لها شعر الرأس]، على الرغم من أن النعاج والكلاب في شكلها الراهن هي بكل تأكيد، لكن رغماً عنها(***)، منتجات عملية تاريخية). إن الشروط التي يقيم الأفراد فيها تعاملاً فيما بينهم هي، ما دام التناقض الآنف الذكر معدوماً، شروط لفرديتهم، وليست شيئاً ما خارجياً بالنسبة لهم؛ إنها الشروط التي لا يستطيع هؤلاء الأفراد المحددون، الذين يعيشون في ظل علاقات محددة، إلا أن ينتجوا في ظلها حياتهم المادية وما يرتبط بها، هي إذن، شروط فعاليتهم الذاتية، وتكون منتجة من قبل هذه الفعالية الذاتية(****). وهكذا فإن الشرط المحدد الذي ينتجون فيه يطابق، ما دامت التناقضات لم تظهر بعد، واقع طبيعتهم المشروطة، ووجودهم الفطري الذي لا تتجلى ظاهرة محدوديته إلا عندما تدخل التناقضات إلى المسرح، وبذلك تصبح موجودة بالنسبة إلى الجيل اللاحق. وعندئذ يظهر هذا الشرط على أنه قيد عارض، كما يظهر الوعي على أنه قيد ينسب كذلك إلى الحقبة السابقة.

(*) [كلمة مشطوبة في المخطوطة:] الفعالية الذاتية.

(**) Odversus Hominem، باللاتينية في النص الأصلي.

(***) Malgré eux، بالفرنسية في النص الأصلي.

(****) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] إنتاج شكل التعامل ذاته .

وتظهرهذه الشروط المتفاوتة، بادئ الأمر على أنها شروط للفعالية الذاتية، وفي وقت لاحق تظهرعلى أنها قيود مفروضة عليها، تشكل في كل تطور التاريخ سلسلة متماسكة من أشكال التعامل يستقيم تماسكها فيما يلي: إن شكلاً جديداً من التعامل يحل مكان شكل سابق قد بات قيداً، وهذا الشكل الجديد يطابق القوى المنتجة الأكثر تطوراً، وبالتالي الشكل المتقدم لفعالية الأفراد الذاتية - وهو شكل يصبح بدوره قيداً ويستبدل إذن، بشكل آخر. وما دامت هذه الشروط تطابق في كل مرحلة التطور المتزامن للقوى المنتجة، فإن تاريخها هو في الوقت ذاته تاريخ القوى المنتجة النامية التي يرثها كل جيل جديد، ومن جراء ذلك فهو تاريخ تطور قوى الأفراد أنفسهم.

وما دام هذا التطور يجري بصورة طبيعية، يعني أنه لا يخضع لخطة عامة للأفراد المتضامنين بصورة حرة، فإنه ينطلق من أماكن وقبائل وأمم وفروع عمل متباينة ومختلفة، الخ، يتطور كل منها بادئ ذي بدئ بصورة مستقلة عن البقية ولا يدخل في صلات معها إلا بصورة تدرجية. وفيما عدا ذلك، فإنه لا يحدث إلا ببطء شديد: إن المراحل والمصالح المتباينة لا يتم التغلب عليها بصورة تامة قط، بل تخضع فحسب للمصلحة المتفوقة وتتجرجر إلى جانبها طوال قرون بعد. ويترتب على ذلك أن الأفراد أنفسهم، ضمن الأمة الواحدة، حتى بصورة مستقلة عن ظروفهم الحالية، يمرون بتطور مختلف تماماً، وإن المصلحة السابقة حين يكون الشكل الخاص لتعاملها قد أزيح سلفاً من قبل شكل التعامل الذي يتناسب مع المصلحة اللاحقة، تظل لفترة طويلة من الزمن فيما بعد في حيازة سلطة تقليدية في الجماعة الوهمية (الدولة، القانون)، هذه السلطة التي اكتسبت وجوداً مستقلاً عن الأفراد، وهي سلطة لا يمكن في آخر الأمر تحطيمها إلا بثورة. وإن هذا ليفسر لماذا يمكن للوعي أحياناً، فيما يتعلق بنقاط مفردة تتيح إجراء تركيب أعم، أن يظهر متقدماً على العلاقات التجريبية المعاصرة، بحيث يستطيع المرء في صراعات حقبة لاحقة أن يستند إلى منظِّرين سابقين بصفتهم مراجع موثوقة.

ومن جهة ثانية، فإن التطور يتقدم بسرعة كبيرة في بلدان بدأت في حقبة تاريخية متقدمة سلفاً، كما هي الحال بالنسبة إلى أميركا الشمالية. فليس لمثل هذه البلدان مقدمات طبيعية

أخرى غير الأفراد الذين استقروا هناك والذين سيقوا إليها نتيجة لعدم التطابق بين حاجاتهم وأشكال التعامل القائمة في البلدان القديمة. وهكذا فإن هذه البلدان تبدأ بالأفراد الأكثر تقدماً من العالم القديم، وبالتالي بشكل التعامل الأكثر تقدماً المطابق لهم، وذلك قبل أن يتمكن هذا الشكل من التعامل من توطيد نفسه في البلدان القديمة. وتلك هي الحال بالنسبة إلى جميع المستعمرات، وذلك بقدر ما لا تكون مجرد محطات عسكرية أو تجارية. إن قرطاجة، والمستعمرات الإغريقية، وإيسلندا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، تزودنا بأمثلة على ذلك. وإن علاقة مماثلة تنشأ عن الفتح، حين يحمل شكلاً جاهزاً لعلاقات تعامل تطور على أرض أخرى إلى البلد الذي جرى فتحه؛ فبينما كان لا يزال شكل التعامل في وطنه مثقلاً بالمصالح وشروط الحياة المتخلفة عن مراحل سابقة، فإنه يستطيع ويجب أن يستقر بصورة تامة ومن دون أية عقبات، وذلك على الأقل، لضمان سيادة سلطة الفاتحين (إنكلترا ونابولي بعد الفتح النورماندي، حيث عرفتا الشكل الأكمل للتنظيم الإقطاعي).

[٨ – دور العنف (الفتح) في التاريخ]

يظهر أن واقع الفتح يتناقض مع مجمل هذا التصور للتاريخ. فحتى الآن جعل العنف والحرب والسلب واللصوصية، الخ، القوة المحركة للتاريخ. ولا بد لنا هنا من الاقتصار على النقاط الرئيسية، ولذا فلن نأخذ سوى مثال بارز تماماً، ألا وهو دمار حضارة قديمة على يد شعب بربري وما يترتب على ذلك من تكون بنية اجتماعية جديدة تنطلق مجدداً من نقطة الصفر. (روما والبرابرة، والإقطاعية وبلاد المغول، والامبراطورية البيزنطية والأتراك).

إن الحرب نفسها عند الشعب البربري الفاتح،لا تزال كما أشرنا أعلاه، أسلوباً طبيعياً في العلاقات يمارس بمزيد من اللهفة بقدر ما تخلق زيادة السكان بطريقة أشد إلزاماً، مع نمط الإنتاج التقليدي والبدائي الذي هو النمط الوحيد الممكن بالنسبة إلى هذا الشعب، الحاجة إلى وسائل جديدة للإنتاج. وبالمقابل فإننا نشاهد في إيطاليا تركزاً للملكية العقارية يتحقق بالوراثة، وبالشراء والاستدانة أيضاً؛ ذلك أن الانحلال الشديد الذي أصاب الأخلاق وندرة الزواج قد أديا إلى اضمحلال العائلات تدريجياً وسقوط أملاكها

(بين أيدي عدد قليل من الناس). وفضلاً عن ذلك، فقد حوِّلت هذه الملكية العقارية إلى مراعٍ، وهو تحوّل تسبب،(فيما عدا الأسباب الاقتصادية العادية التي لا تزال صالحة في أيامنا، عن استيراد الحبوب المسلوبة أو المحصلة كجزية، وكذلك عما أعقب ذلك من قلة المستهلكين للحبوب الإيطالية). ولقد اختفى السكان الأحرار بصورة تامة تقريباً من جراء هذه الظروف، وكان العبيد أنفسهم قد أخذوا يندثرون من دون انقطاع، بحيث كان لا بد من الاستعاضة عنهم باستمرار. وظلت العبودية تشكل أساس الإنتاج برمته، ولم يتوصل العاميون أبداً، وكان موضعهم بين الأحرار والعبيد، إلى الارتفاع ما فوق شرط البروليتاريا الرثة [Lumpenproletariat] وفيما عدا ذلك، فإن روما لم تتجاوز مرحلة المدينة؛ كانت مرتبطة بالأقاليم بروابط تكاد أن تكون سياسية محضة بوجه الحصر تقريباً، بحيث تستطيع الأحداث السياسية بكل سهولة أن تفصمها بدورها.

***

ليس أكثر شيوعاً من الفكرة القائلة إن المسألة لم تكن في التاريخ حتى يومنا هذا سوى مسألة استيلاء. فالبرابرة استولوا على الامبراطورية الرومانية، وبهذا الاستيلاء يفسر الانتقال من العالم القديم إلى النظام الإقطاعي. ومهما يكن من أمر، فإن المقصود من هذا الاستيلاء من قبل البرابرة هو معرفة ما إذا كانت الأمة المستولى عليها قد طورت قوى منتجة صناعية، كما هي الحال بالنسبة إلى الشعوب الحديثة، أو ما إذا كانت قواها المنتجة ترتكز في قسمها الأعظم على أساس تركزها وعلى الجماعة فحسب. وفيما عدا ذلك، فإن الاستيلاء محدد بالشيء المستولى عليه. فثروة المصرفي، المستقيمة في أوراق نقدية، لا يمكن الاستيلاء عليها مطلقاً من دون أن ينصاع المستولي لشروط الإنتاج والتعامل في البلد المستولى عليه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى رأس المال الصناعي الإجمالي لبلد صناعي حديث. وأخيراً، فلا بد في كل مكان من نهاية عاجلة للاستيلاء، وحين لا يتبقى شيء يستولى عليه، فلا بدَّ من الانصراف إلى الإنتاج. ويترتب على ضرورة الإنتاج هذه، التي سرعان ما تؤكد نفسها، أن

شكل الجماعة الذي يتبناه الفاتحون المستقرون يجب أن يطابق مرحلة تطور القوى المنتجة التي يجدونها قائمة، وإذا لم يكن هذا التطابق متوافراً منذ البداية، فلا بد أن يتغير هذا وفقاً للقوى المنتجة المتوافرة. وبهذا أيضاً تفسر الحقيقة التالية التي يزعم البشر أنهم لاحظوها في كل مكان في المرحلة التالية لهجرات الشعوب. ألا وهي أن الخادم كان سيداً، وأن الفاتحين سرعان ما اعتمدوا لغة البلدان المستولى عليها وثقافتها وأعرافها.

إن النظام الإقطاعي لم يحمل في أي حال من الأحوال جاهزاً من ألمانيا، بل كان أصله قائماً، بقدر ما يتعلق الأمر بالفاتحين، في التنظيم العسكري للجيش إبان الفتح الفعلي، ولم يتحول هذا التنظيم إلى إقطاعية حقيقية إلا بعد الفتح، تحت تأثير القوى المنتجة الموجودة في البلدان التي جرى فتحها. أما إلى أي مدى كان هذا الشكل مشروطاً بالقوى المنتجة، فهذا ما يبينه فشل المحاولات المبذولة من أجل فرض أشكال أخرى مستقاة من ذكريات روما القديمة (شارلمان).. الخ.

للبحث صلة -

[٩ - التناقض بين القوى المنتجة وشكل التعامل في ظل الصناعة الكبرى والتنافس الحر والتضاد بين العمل ورأس المال]

في الصناعة الكبرى والتنافس، تذوب جميع شروط الأفراد الحياتية وتحديداتهم وقيودهم في الشكلين الأبسط: الملكية الخاصة والعمل. ومع المال يطرح كل شكل من التعامل والتعامل ذاته، بالنسبة إلى الأفراد، على أنها أمور تبدو تصادفية. وبالتالي فإنه من طبيعة المال بالذات أن كل التعامل السابق لم يكن سوى تعامل بين أفراد يعيشون في ظل شروط محددة، وليس تعاملاً بين أفراد من حيث هم أفراد. وإن هذه الشروط لترد حالياً إلى شرطين فقط: العمل المتراكم والملكية الخاصة من جهة، والعمل الفعلي من جهة ثانية. وإذا ما زال أحد هذين الشرطين توقف التعامل. وإن الاقتصاديين المحدثين أنفسهم، سيسموندي مثلاً، وشيربولييه[٢٣]، الخ، يعارضون تجمع رؤوس الأموال بتجمع الأفراد[*]. ومن جهة

(*) L'association des Individus à L'association des capitaux، بالفرنسية في النص الأصلي.

ثانية، فإن الأفراد أنفسهم خاضعون كلياً لتقسيم العمل، وبذلك فهم في تبعية كلية حيال بعضهم بعضاً. وإن الملكية الخاصة، بقدر ما تتعارض ضمن العمل مع العمل، تولد وتتطور بفعل ضرورة التراكم وتستمر بادئ الأمر في المحافظة على الشكل المشاعي، كيما تقترب مع ذلك أكثر فأكثر من الشكل الحديث للملكية الخاصة في سياق تطورها اللاحق. وينطوي تقسيم العمل أيضاً على تقسيم شروط العمل، الأدوات والخامات، وينطوي هذا التقسيم بالتالي على تجزئة رأس المال المتراكم بين مالكين مختلفين، وبالتالي التجزئة بين رأس المال والعمل، وكذلك الأشكال المتنوعة للملكية بالذات. وبقدر ما يزداد تقسيم العمل تقدماً بقدر ما يزداد التراكم، وتتحدد هذه التجزئة بمزيد من البروز . وإن العمل نفسه لا يمكن أن يستمر في الوجود إلا على أساس هذه التجزئة.

***

(الطاقة الشخصية للأفراد من أمم مختلفة - الألمان والأميركيون - وهي طاقة قائمة سلفاً من جراء تصالب العروق. ومن هنا بلاهة الألمان الذين هم بلهاء حقيقيون - في فرنسا، وفي إنكلترا، الخ، شعوب أجنبية نقلت إلى أرض متطورة سلفاً، وإلى أرض جديدة كل الجدة في أميركا، في ألمانيا لم يتحرك السكان الأصليون قيد أنملة على الإطلاق).

***

وهكذا تنكشف حقيقتان هنا(*). أولًا تمثل القوى المنتجة على أنها مستقلة كل الاستقلال عن الأفراد ومنفصلة عنهم، على أنها عالم على حدة، قائم إلى جانب الأفراد؛ وإن السبب في ذلك، هو أن الأفراد، التي هي قواهم مشتتون، ومتناهضون، بينما هذه القوى، من جهة ثانية، لا تكون قوى فعلية إلا في تعامل هؤلاء الأفراد وترابطهم. وهكذا فإن لدينا، من جهة، كلية [Totalité] من القوى المنتجة اتخذت في حقيقة الأمر شكلاً مادياً ولم تعد بعد الآن بالنسبة إلى الأفراد قوى الأفراد أنفسهم بل قوى الملكية الخاصة، وبالتالي قوى الأفراد بقدر ما يكون هؤلاء الأفراد أنفسهم مالكين خاصين. لم تتخذ القوى المنتجة

(*) [كتب إنجلز عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] سيسموندي.

أبداً، في أي حقبة سابقة، شكلاً على هذا القدر من اللامبالاة حيال علاقات تعامل الأفراد على اعتبارهم أفراداً، لأن تعاملهم ذاته كان فيما مضى تعاملاً محدوداً. ومن جهة أخرى فإن لدينا، في مواجهة هذه القوى المنتجة، غالبية الأفراد الذين انتزعت هذه القوى منهم، والذين أصبحوا، وقد سرقوا على هذا الغرارمحرومين من كل محتوى فعلي للحياة، أفراداً مجردين، لكن هذه الحقيقة وحدها قد وضعتهم، على أية حال، في مركز يمكنهم من إقامة العلاقات بين بعضهم البعض على اعتبارهم أفراداً.

إن العمل، وهو الرابطة الوحيدة التي لا تزال تصلهم بالقوى المنتجة، ومع وجودهم بالذات، فقد عندهم كل مظهر للفعالية الذاتية، وهو لا يبقي على حياتهم إلا بإنهاكها. وبينما كانت الفعالية الذاتية وإنتاج الحياة المادية منفصلين في المراحل السابقة، من جراء وقوعهما على عاتق أشخاص مختلفين، وبينما كان إنتاج الحياة المادية يعتبر، من جراء الطابع المحدود للأفراد أنفسهم، نمطاً ثانوياً للفعالية الذاتية، فإنهما ينفصلان في الوقت الحاضر انفصالاً شديداً بحيث تظهر الحياة المادية على أنها الهدف الأخير، في حين أن إنتاج هذه الحياة المادية، أي العمل (الذي هو في الوقت الحاضر الشكل الوحيد الممكن، لكن الشكل السلبي للفعالية الذاتية كما نرى) يظهر على أنه الواسطة ليس غير.

[١٠ - الشروط الضرورية المسبقة وعواقب نقض الملكية الخاصة]

لقد بلغت الأمور في الوقت الحاضر حداً لا بد عنده للأفراد أن يستملكوا كلية القوى المنتجة المتوافرة، لا في سبيل تحقيق الفعالية الذاتية فحسب، بل قبل كل شيء من أجل ضمان وجودهم بالذات(*).

وإن هذا الاستملاك مشروط بادئ الأمر بالشيء المقصود استملاكه، وهو هنا القوى المنتجة التي تطورت إلى درجة الكلية والتي لا وجود لها إلا ضمن تعامل كلي. وهكذا فإنه

(*) [صياغة أخرى في المخطوطة:] وهكذا فقد بلغت الأمور في الوقت الحاضر حداً بحيث لا يستطيع الأفراد بعد الآن أن يستملكوا القوى المنتجة التي تطورت حتى شكلت كلية(Totalité)، والتي هي مرتبطة بالتعامل (Verkehr) الكلي.

لا بد أن يكون لهذا الاستملاك، من هذه الزاوية، طابع كلي يقابل القوى المنتجة والتعامل. وإن مجرد استملاك هذه القوى لا يعدو هو نفسه من أن يكون أكثر من تطوير القدرات الفردية المتطابقة مع الإنتاج المادي. ولهذا السبب بالذات فإن استملاك كلية أدوات الإنتاج هو تطوير لكلية من القدرات في الأفراد أنفسهم.

وفيما عدا ذلك، فإن هذا الاستملاك مشروط بالأشخاص الذين يستملكون. وإن بروليتاريي الحقبة الراهنة، المحرومين كلياً من أية فعالية ذاتية، هم وحدهم في مركز يمكنهم من تحقيق فعالية ذاتية كاملة لا قيود عليها بعد الآن، وهي فعالية ذاتية تستقيم في استملاك كلية من القوى المنتجة وفيما يترتب على ذلك من تطوير كلية من القدرات.

لقد كانت جميع الاستملاكات الثورية السابقة محدودة؛ فالأفراد الذين كانت فعاليتهم الذاتية محدودة بفعل أداة الإنتاج المحدودة وبفعل التعامل المحدود قد كانوا يستملكون هذه الأداة المحدودة للإنتاج، وبذلك لا يحققون إلا تحديداً جديداً. لقد أصبحت أداتهم الإنتاجية ملكية لهم، لكنهم كانوا يظلون هم أنفسهم خاضعين لتقسيم العمل وأداتهم الإنتاجية الخاصة. وفي كل استملاكات الملكية حتى الوقت الراهن، كانت كتلة من الأفراد تظل تابعة لأداة إنتاجية وحيدة؛ أما في الاستملاك من قبل البروليتاريين، فلا بد من أن تجعل كتلة من أدوات الإنتاج خاضعة لكل فرد، وأن تجعل الملكية خاضعة للجميع. إن التعامل الكلي الحديث لا يمكن بالتالي أن يخضع للأفراد إلا في حال خضوعه للجميع.

وإن هذا الاستملاك محدد كذلك بالأسلوب الذي يجب أن يتم به. وليس في الإمكان تحقيقه إلا من خلال اتحاد لا يمكن بدوره، من جراء طابع البروليتاريا بالذات، إلا أن يكون اتحاداً كلياً، ومن خلال ثورة يطاح فيها، من جهة واحدة، بسلطان النمط المسابق للإنتاج والتعامل والتنظيم الاجتماعي، وينمو فيها من جهة ثانية، طابع البروليتاريا الكلّي وطاقتها التي لا يمكن إنجاز الثورة من دونها، وتتخلص البروليتاريا فيها، فيما عدا ذلك، من كل ما لا يزال عالقاً بها من وضعها السابق في المجتمع.

ولا تتطابق الفعالية الذاتية مع الحياة المادية إلا في هذه المرحلة التي تطابق تطور الأفراد إلى أفراد كاملين وطرح كل تحديد فرضته الطبيعة في الأصل. ويقابل هذه المرحلة تحول

العمل إلى فعالية ذاتية وتحول العلاقات المحددة حتى ذلك الحين إلى علاقات بين الأفراد من حيث هم أفراد. وبنتهي أمر الملكية الخاصة مع استملاك القوى المنتجة الكلية من قبل الأفراد المتحدين. وبينما كان يظهر هذا الشرط أو ذاك على الدوام على أنه عرضي فيما مضى من التاريخ، فإن ما يصبح عرضياً في الوقت الحاضر، إنما هو عزلة الأفراد أنفسهم، والربح الخاص لكل امرىء.

إن الأفراد، الذين لم يبقوا خاضعين لتقسيم العمل، قد تصورهم الفلاسفة على أنهم مثالاً أعلى، تحت اسم «الإنسان». لقد تصوروا كل العملية التي رسمناها على أنها عملية تطورية «للإنسان»، بحيث كان «الإنسان» يحل في كل مرحلة تاريخية محل الأفراد الفعليين ويمثل على أنه القوة المحركة للتاريخ. وهكذا فإن العملية بكاملها قد تم تصورها على أنها عملية ضياع ذاتي «للإنسان»، وكان السبب الجوهري في ذلك أن الفرد المتوسط للمرحلة اللاحقة قد أُحِل على الدوام محل فرد المرحلة السابقة، كما كان وعي الحقبة اللاحقة يعزى إلى أفراد حقبة سابقة(*). ولقد كان في الإمكان، من خلال هذا الانقلاب، الذي يغض النظر من الوهلة الأولى عن الشروط الفعلية، تحويل التاريخ بأكمله إلى عملية تطورية يجتازها الوعي.

***

يشتمل المجتمع المدني على مجمل علاقات الأفراد المادية ضمن مرحلة معينة من تطور القوى المنتجة. إنه يشتمل على مجمل الحياة التجارية والصناعية لمرحلة معينة، وبذلك يتجاوز الدولة والأمة، بالرغم من أنه لا بد له، على أية حال، من تأكيد ذاته، في الخارج من حيث هو دولة، وفي الداخل من حيث هو قومية. ولقد ظهرت عبارة «المجتمع المدني»(**) [Burgerliche gesellschalt] في القرن الثامن عشر، حالما تملصت علاقات الملكية من الجماعة القديمة والوسيطة. إن المجتمع المدني بصفته هذه لا يتطور إلا مع

(*) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] اغتراب ذاتي.

(**) «المجتمع البورجوازي» أو «المجتمع المدني» (ملاحظة من الناشر).

البورجوازية؛ ومهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعي المشتق بصورة مباشرة من الإنتاج والتعامل، والذي يشكل في جميع الأزمنة البنية التحتية وكل البقية الباقية من البنية الفوقية المثالية قد سمي على الدوام بهذا الاسم نفسه.

[١١ - علاقات الدولة والحق بالملكية]

إن شكل الملكية الأول، في العالم القديم وفي الحقبة الوسيطة على حد سواء، هو الملكية القبلية، المحددة بصورة رئيسية بالحرب عند الرومان وتربية الماشية عند الجرمان. وتظهر الملكية القبلية، عند الشعوب القديمة(*) حيث تتساكن قبائل عديدة في المدينة ذاتها، على اعتبارها ملكية الدولة، ويظهر حق الفرد في هذه الملكية على اعتباره حيازة(**) بسيطة تقتصر مع ذلك، مثلها مثل الملكية القبلية على أية حال، على الملكية العقارية وحدها. إن الملكية الخاصة الفعلية تبدأ، عند القدماء وعند الشعوب الحديثة على حد سواء، مع الملكية المنقولة.(العبودية والجماعة المشاعية) (ملكية المواطن الروماني الأصيل(***)). وهكذا فإن الملكية القبلية، عند الشعوب الخارجة من الحقبة الوسيطة، تتطور بمرورها في مراحل مختلفة - الملكية العقارية الإقطاعية، والملكية المنقولة للأصناف الحرفية، ورأس المال المانيفاكتوري - حتى رأس المال الحديث، المشروط بالصناعة الكبرى والتنافس العام، الذي يمثل الملكية الخاصة في حالتها الصرفة، وقد تجردت عن كل مظهر من مظاهر الجماعة المشاعية، واستبعدت أي فعل من جانب الدولة على تطور الملكية. وإن هذه الملكية الخاصة الحديثة هي التي تقابلها الدولة الحديثة التي حقق المالكون الخاصون امتلاكها شيئاً فشيئاً بواسطة الضرائب، والتي سقطت بين أيديهم كلياً بفعل نظام المديونية العام، وإن وجود هذه الدولة ذاتها كلياً، يضبطه ارتفاع أرصدة الدولة وهبوطها في سوق الأوراق المالية، على التسليف التجاري الذي يمنحها إياه المالكون الخاصون،

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] (روما وسبارطة بصورة خاصة).

(**) Possessio، باللاتينية في النص الأصلي.

(***) Dominium ex jure Quiritum، باللاتينية في النص الأصلي.

أي البورجوازيون. إن البورجوازية ملزمة، لمجرد كونها طبقة وليس مرتبة، بأن تنظم نفسها ليس على الصعيد المحلي فحسب، بل على الصعيد القومي أيضاً، وبأن تضفي على مصالحها المشتركة شكلاً عاماً. وإذ ما حررت الدولة الملكية الخاصة من الجماعة، فقد اكتسبت وجوداً خاصاً إلى جانب المجتمع المدني وخارجاً عنه؛ بيد أن هذه الدولة ليست شيئاً آخر سوى الشكل التنظيمي الذي يتخذه البورجوازيون بالضرورة كي يضمنوا بصورة متبادلة ملكيتهم ومصالحهم في الخارج والداخل على حد سواء. فلا وجود اليوم لاستقلال الدولة إلا في تلك البلدان حيث لم تتوصل المراتب بعد بصورة تامة إلى مرحلة الطبقات في تطورها، فهي لا تزال تلعب دوراً بعد، بينما هي قد حذفت في البلدان الأكثر تطوراً، وبالتالي في تلك البلدان حيث لا يزال يقوم وضع مختلط، وحيث لا يستطيع نتيجة ذلك أي قسم من السكان أن يتوصل إلى السيطرة على الأقسام الأخرى. وتلك هي الحال في ألمانيا على الأخص. تشكل أميركا الشمالية مثالاً على الدولة الحديثة الأكمل. وإن الكتّاب الفرنسيين والإنكليز والأميركيين ينتهون جميعاً من دون أي استثناء إلى الإعلان بأن الدولة لا توجد إلا بسبب من الملكية الخاصة، حتى أن هذه القناعة قد تغلغلت في الوعي العام.

وهكذا، لما كانت الدولة الشكل الذي يؤكد به أفراد طبقة سائدة مصالحهم المشتركة والذي يلخص فيه كل المجتمع المدني لحقبة محددة، فإنه يترتب على ذلك أن جميع المؤسسات المشتركة تمر بوساطة الدولة وتتلقى شكلاً سياسياً. ومن هنا كان الوهم بأن القانون يرتكز على الإرادة، والأكثر من ذلك على إرادة حرة، منفصلة عن قاعدتها المشخصة. وبالطريقة ذاتها، فإن الحق يرد بدوره إلى القانون.

إن انحلال الجماعة المشاعية الطبيعية يولد الحق الخاص كما يولد الملكية الخاصة، وكلاهما يتطوران بصورة متزامنة. وعند الرومان لم يترتب على تطور الملكية الخاصة والحق الخاص أية نتيجة صناعية أو تجارية أخرى، لأن نمط إنتاجهم بأسره قد ظل على حاله(*). أما عند الشعوب الحديثة التي أدت الصناعة والتجارة عندها إلى حدوث انحلال الجماعة الإقطاعية، فإن ولادة الملكية الخاصة والحق الخاص سجلا بداية حقبة جديدة قابلة لتطور

(*) [كتب إنجلز عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] (الربا!).

[إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وهذا التطور لم ينشأ عن توسع الصناعة والتجارة.

لاحق. إن أمالفي[٢٤]، وهي أول مدينة في الحقبة الوسيطة حققت تجارة بحرية واسعة، وقد كانت سباقة أيضاً إلى صياغة الحق البحري. ولم تكد التجارة والصناعة تحققان تطوراً أعظم للملكية الخاصة، في إيطاليا أولاً، وفي بلدان أخرى فيما بعد، حتى تمت العودة في الحال إلى الحق الخاص الذي كان الرومان قد أعدوه من قبل، فرفع إلى رتبة المرجع النافذ النص. وفيما بعد، حين كانت البورجوازية قد اكتسبت ما يكفي من البأس كي يأخذ الأمراء مصالحها على عاتقهم، مستخدمين هذه البورجوازية كأداة من أجل إسقاط الطبقة الإقطاعية، بدأ تطور القانون بكل معنى الكلمة في جميع البلدان - في فرنسا في القرن السادس عشر - وقد تحقق هذا التطور في جميع البلدان، باستثناء إنكلترا، على أسس القانون الروماني. ولم يكن من بد في إنكلترا من إدخال مبادئ من القانون الروماني، (وخصوصاً من أجل الملكية المنقولة) بغرض الاستمرار في أحكام القانون المدني (لا ننسَ أن القانون لا يملك، أكثر من الدين، تاريخاً خاصاً به).

وفي القانون المدني، يعبّر عن علاقات الملكية القائمة على اعتبارها نتيجة لإرادة عامة. وإن حق الاستعمال وسوء الاستعمال[*] بالذات ليؤكد من جهة على حقيقة أن الملكية الخاصة قد أصبحت مستقلة كل الاستقلال عن الجماعة، ومن جهة ثانية عن الوهم بأن الملكية الخاصة ترتكز على الإرادة الخاصة وحدها، وعلى حرية التصرف بالأشياء. إن لحق سوء الاستعمال[**]، عملياً، حدوداً اقتصادية محددة جداً بالنسبة إلى المالك الخاص، إذا لم يكن راغباً في مشاهدة ملكيته، وحق سوء الاستعمال[***] معها، ينتقلان إلى أيدٍ أخرى؛ ذلك أن الشيء بوجه عام، المنظور إليه من حيث علاقاته بإرادته فحسب، ليس هو في حقيقة الأمر شيئاً على الإطلاق، بل يصير في التعامل فحسب، وبصورة مستقلة عن القانون، شيئاً أو ملكية فعلية (علاقة، أو ما يسميه الفلاسفة فكرة)[****].

(*) Jus utendi et abutendi، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) abuti

(***) abutendi

(****) [كتب ماركس عند هذا المستوى في العمود الأيمن:] عند الفلاسفة العلاقة = الفكرة. إنهم لا يعرفون إلا علاقة «الإنسان» بنفسه، ولذا فإن جميع العلاقات الفعلية تصبح أفكاراً بالنسبة إليهم.

إن هذا الوهم الحقوقي، الذي يرجع الحق إلى الإرادة وحدها، ينتهي بصورة جبرية في حال تطور علاقات الملكية لاحقاً، إلى واقع أن امرءاً ما، يمكن أن يملك الحق القانوني في شيء ما،من دون أن يملك الشيء بصورة فعلية. فلنفترض على سبيل المثال أن ريع قطعة من الأرض قد فقد من جراء التنافس: يظل مالك هذه الأرض محتفظاً حقاً بحقه القانوني فيها كما يحتفظ بحقه في الاستعمال وسؤ الاستعمال، لكنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً به، فهو لا يملك شيئاً بوصفه مالكاً عقارياً إذا لم يكن يملك فضلاً عن ذلك ما يكفي من رؤوس الأموال لزراعة أرضه. إن هذا الوهم نفسه الذي يعاني رجال القانون منه يفسر أيضاً الحقيقة التالية، ألا وهي أنه يتراءى لهم كما يتراءى لكل مدونة قانونية أنه من قبيل المصادفة الصرفة أن أفراداً يدخلون في علاقات فيما بينهم، بواسطة عقد على سبيل المثال؛ وإن علاقات من هذا النوع هي في نظرهم من تلك العلاقات التي [يمكن] للمرء أن يلتزم أو لا يلتزم بها على هواه، وهي علاقات يرتكز محتواها كلياً على التعسف الفردي للأطراف المتعاقدين.

وفي كل مرة كان تطور الصناعة والتجارة يخلق فيها أشكالاً جديدة للتعامل (شركات الضمان وغيرها على سبيل المثال)، فقد كان القانون ملزماً بصورة منتظمة باحتوائها في أساليب اكتساب الملكية.

[١٢ - أشكال الوعي الاجتماعي(*)]

تأثير تقسيم العمل على العلم.

دور القمع فيما يتعلق، بالحق، والأخلاق، الخ...

ينبغي على البورجوازيين أن يمنحوا أنفسهم في القانون صفة المعبر عن المصالح العامة لأنهم يسودون كطبقة.

(*) هذه الملاحظات كتبها ماركس في الصفحتين الاخيرتين من الفصل الأول من المجلد الأول من مخطوطة الإيديولوجية الألمانية [الناشر].

علم الطبيعة والتاريخ.

لا يوجد تاريخ للسياسة، والقانون والعلم، الخ، للفن، للدين، الخ.(*)

***

لماذا يقلب الإيديولوجيون كل شيء رأساً على عقب.

رجال الدين، الحقوقيون، السياسيون.

بسبب هذا التقسيم الفرعي الإيديولوجي ضمن الطبقة الواحدة:

١ - تتخذ المهنة وجوداً مستقلاً بفعل تقسيم العمل. كل امرىء يحسب أن مهنته هي المهنة الحقيقية . وبصدد صلة مهنتهم بالواقع، يخلقون لأنفسهم، بمزيد من الحتمية، وهماً مفاده أن هذا مشروط بطبيعة المهنة المعنية. تصبح العلاقات في الممارسة الحقوقية، والسياسية، والخ. - في الوعي - مفاهيم، وتتحول هذه المفاهيم بما أنها لا تعلو فوق هذه العلاقات في عقولهم إلى مفاهيم جامدة. ومثال ذلك أن القاضي يطبق القانون، وبالتالي فإنه يعتبر التشريع القوة المحركة والفاعلة والفعلية. الاحترام لمنتجاتهم، لأن مهنتهم تتعامل مع الأغراض العامة.

فكرة الحق . فكرة الدولة. إن الموضوع يقلب رأساً على عقب في الوعي العادي.

***

الدين هو منذ البداية وعي للتعالي،[الناشىء] من القوى الموجودة فعلياً.

هذا بصورة أكثر شعبية .

***

العرف، فيما يتعلق بالقانون، بالدين، الخ.

***

(*) ملاحظة هامشية بقلم ماركس: الجماعة المشاعية [«dem»Gemeinwesen] بالصورة التي تظهر فيها في الدولة القديمة، والملكية المطلقة، هذه الصلة تناسبها على الأخص المفاهيم الدينية (الكاثوليكية).

إن الأفراد قد انطلقوا على الدوام، وهم ينطلقون على الدوام، من أنفسهم. إن علاقاتهم هي المسار الواقعي لحياتهم . كيف يحدث أن علاقاتهم تتخذ وجوداً مستقلاً ضدهم ؟ وإن قوى حياتهم بالذات تصبح قوى متفوقة عليهم؟

وباختصار : تتوقف درجة تقسيم العمل على درجة تطور القوى المنتجة في أي وقت محدد.

***

الملكية العقارية، الملكية المشاعية . الإقطاعية . الحديثة.

ملكية المراتب . الملكية المانيفاكتورية . رأس المال الصناعي .

مجلس لايبزيغ[٢٥]

إن المعركة الفعلية ضد الهان التي أعطى كولباخ[٢٦] صورة تنبوئية عنها، تجري فعلياً في المجلد الثالث من (مجلة ويغان الفصلية) لعام ١٨٤٥ . إن أرواح الأبطال القتلى الذين لم تهدأ ثائرتهم حتى بعد الموت مشبعة بغضب شديد، تتردد أصداؤه مثل رعود المعارك، وصرخات الحرب، وصليل السيوف، وطقطقة الدروع والعربات الحديدية. لكن المعركة لا تدور رحاها من أجل الأمور الدنيوية. لم تندلع الحرب الحرب المقدسة حول تعريفات الحماية، والدستور، وآفة البطاطا، والنظام المصرفي، والسكك الحديدية، بل اندلعت باسم أقدس مصالح الروح، باسم «الجوهر»، و«الوعي الذاتي»، و«النقد»، و«الأوحد»، و«الإنسان الحقيقي». إننا نحضر مجلساً لآباء الكنيسة. ولما كان هؤلاء الآباء النماذج الأخيرة من نوعهم، ولما كان من المرجو أن المرافعة في قضية الكائن الأسمى، بله المطلق، تجري ههنا للمرة الأخيرة، فإن الأمر يستأهل محضراً حرفياً عن هذا الاجتماع.

هذا أولاً القديس برونو الذي يسهل التعرف إليه بواسطة عصاه («صر. طبيعة حسية، صر. عصا»، أنظر مجلة ويغان، ص ١٣٠). إن رأسه متوج بهالة من «النقد الصرف»، وإما كان يطفح بالازدراء تجاه العالم، فإنه يلتف في «وعيه الذاتي» الخاص. لقد «حطم الدين بكليته والدولة في تظاهراتها» (ص ١٣٨)، بانتهاكه مفهوم «الجوهر» باسم الوعي الذاتي للكائن الأسمى. إن خرائب الكنيسة و«أنقاض» الدولة تستلقي عند قدميه، في حين أن نظرته «تسحق» «الكتلة» وتمرغها في التراب. إنه أشبه بالله، فلا أب له ولا أم، فهو «خليقته الخاصة، صنيعته الخاصة» (ص ١٣٦). وباختصار، فإنه «نابوليون» الروح، وهو «نابوليون» في الروح. إن جوهر تمارينه الروحية «استجوابه لذاته» باستمرار، و«هو يجد في هذا الاستجواب الذاتي الحافز إلى تقرير المصير» (ص١٣٠)، ومن البديهي أنه ينحل ويذوب

كنتيجة لتسجيل محضر هذا الاستجواب الذاتي المنهك. وفضلاً عن ذلك، فإننا سنرى أنه «يستجوب» أيضاً المركب البخاري الويستفالي[٢٧] من حين لآخر.

ويقف قبالته القديس ماكس الذي استحق خدمة ملكوت الله لأنه أنشأ وأكد هويته في -حوالى ٦٠٠ صفحة مطبوعة- وهو ليس كائناً من كان، وليس «زيداً أو عمرواً»، بل القديس ماكس على وجه الدقة من دون أي أحد آخر. وإن شيئاً واحداً فقط يمكن أن يقال عن الهالة التي تحيط به وعلاماته الأخرى الفارقة، ألا وهو إنها: «موضوعه وبالتالي ملكيته»، إنها «نسيج وحدها» و«لا مثيل لها»، وإنها «عصية على التعبير» (ص ١٤٨). إنه «العبارة» و«صاحب العبارة» في وقت واحد، سانتشو بانزا ودون كيخوت في وقت واحد. وإن تمارينه النسكية تستقيم في الإعداد العسير لأفكار عن عدم التفكير، وفي البحث عبر صفحات عديدة بشأن الأمور التي لا يطاولها الشك، وفي تكريس الدنس. وأخيراً، فإنه لا حاجة بنا إلى إكثار الحديث عن فضائله، لأنه يتلطف فضلاً عن جميع الصفات المعزوة إليه- حتى إذا كان عددها أعظم من عدد أسماء الله الحسنى عند المسلمين -فيقول لنا: إنني الكل وأكثر أيضاً. أنا كل هذا العدم وعدم هذا الكل. وإنه ليتميز بصورة محظوظة من خصمه العابس ببعض «الجذل» المهيب، و«بمرحى نقدية» يقطع بها من حين لآخر تأملاته الجدية.

إن هذين الكبيرين في محاكم التفتيش المقدسة يقاضيان فويرباخ الهرطوقي. الذي ينبغي له أن يدافع عن نفسه ضد التهمة الخطيرة بالأدرية. وإن الهرطوقي فويرباخ «يتوعد» القديس برونو، ويمسك في يده المادة (Hylé)، الجوهر، ويرفض أن يسلمها مخافة أن ينعكس فيها الوعي الذاتي اللامتناهي. ولا بد للوعي الذاتي أن يضرب على وجهه هائماً مثل شبح حتى يسترد إلى ذاته جميع الأشياء التي أصلها فيه والتي تتدفق إلى داخله. لقد سبق أن ابتلع العالم كله، باستثناء هذه المادة، الجوهر، التي يحتفظ بها الأدري فويرباخ أسيرة ويرفض تسليمها.

وإن القديس ماكس يتهم الأدري بأنه يرتاب في العقيدة الموحى بها بلسان القديس ماكس نفسه، العقيدة القائلة أن «الأوز والكلاب والخيول» «كائنات إنسانية كاملة، أو - إذا كان المرء يفضل أفضل التفضيل - الكائنات الإنسانية الأكمل» (ويغان، ص ١٨٧[٢٨]).

إن السابق الذكر يفوته أن يضفي أي صفة من الصفات التي تجعل من الإنسان إنساناً. وفي الحقيقة، فإن الشيء ذاته ينطبق أيضاً على الأوز والكلاب والخيول.

وفيما عدا الاستماع إلى هذه الاتهامات الهامة، فقد لفظ الحكم أيضاً في القضية المرفوعة من قبل القديسين ضد موزيس هيس وفي القضية المرفوعة من قبل القديس برونو ضد مؤلفي العائلة المقدسة. لكن لما كان هذان المتهمان مشغولين في ذلك الحين «بشؤون دنيوية»، وبالتالي لم يظهرا أمام المحكمة المقدسة[٢٩]، فقد حكم عليهما غيابياً بالنفي المؤبد من عالم الروح حتى تنتهي حياتهما الطبيعية.

وأخيراً فإن المعلمين الكبيرين يباشران من جديد بعض المكائد الغريبة معاً وكذلك الواحد ضد الآخر[*].

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] يظهر في المؤخرة الدكتور غرازيانو (٣٠)، يعني أرنولد روج، الذي يزعم أنه «عقل سياسي داهية بصورة رهيبة» (ويغان، ص:١٩).

(٢)

القديس برونو

١ ـ «الحملة» ضد فويرباخ

قبل أن ننصرف إلى المناقشة المهيبة حيث يتنازع وعي باور الذاتي مع نفسه ومع العالم، يجب علينا أن نكشف عن سر واحد. إذا كان القديس برونو قد أطلق صيحة القتال وأشعل شرارة الحرب، فإن السبب في ذلك أنه كان لزاماً عليه «حماية» نفسه ونقده المر والتافه ضد عقوق الجمهور ونسيانه، ولأنه كان لزاماً عليه أن يبين أن النقد لما يبرح، في الشروط المتغيرة لعام ١٨٤٥، متكافئاً مع نفسه بصورة غير معوجة من دون أن يطرأ عليه أي تبدل. ولقد كتب إذن، المجلد الثاني من كتابه القضية الصالحة وقضيته الخاصة[٣١]. إنه صامد في مكانه، يقاتل دفاعاً عن داره وأرضه(*). ومهما يكن من أمر، فإنه يخفي هذا الغرض الأناني، على الطريقة اللاهوتية الحقيقة، بمظهر «خصائص» فويرباخ المزعومة. ولقد كان برونو المسكين موضع النسيان التام، الأمر الذي أثبتته على أفضل وجه المساجلة بين فويرباخ وشترنر التي لم يرد له ذكر فيها على الإطلاق. ولهذا السبب على وجه الدقة أطبق على هذه المساجلة كي يكون قادراً على المناداة بنفسه، بوصفه نقيض القطبين المتضادين، ووحدتهما العليا، الروح القدس.

(*) Pro Aris et Focis، باللاتينية في النص الأصلي.

ويفتتح القديس برونو «حملته» برشقة من نيران المدفعية ضد فويرباخ، يعني(*) بطبعة جديدة منقحة وموسعة لمقالة سبق أن ظهرت في مجلة أوراق شمال المانيا[Norddeutsche Blätter](٣٢). إن فويرباخ يحوّل إلى أحد فرسان «الجوهر» كيما يسلط النور بصورة أفضل على«الوعي الذاتي» [self-consciousness] لباور. وإن قديسنا ليقفز دفعة واحدة، بفضل هذه الاستحالة لفويرباخ التي يزعم أن جميع مؤلفات هذا الأخير تثبتها، من كتابات فويرباخ عن ليبينز وبايلي إلى جوهر المسيحية، مهملاً المقالة ضد «الفلاسفة الوضعيين» في حوليات هال [Hallische Jahrbücher](٣٣). وإن هذا «السهو» ليقع «في الموقع المناسب». ذلك أن فويرباخ يميط اللثام فيه عن كل حكمة «الوعي الذاتي» بصورة متعارضة مع الممثلين الوضعيين «للجوهر»، وذلك في الوقت الذي كان فيه القديس برونو لا يزال منخرطاً في التأمل في موضوع الحبل بلا دنس.

ولا حاجة بنا تقريباً إلى التنويه بأن القديس برونو لا يزال يواصل التبختر على حصانه الحربي الهيغلي القديم. اصغوا إلى الفقرة الأولى من مستوحياته الأخيرة من ملكوت الله:

> «لقد صنع هيغل تركيباً لـ «جوهر» سبينوزا وأنا فيخته في وحدة واحدة؛ وإن هذه الوحدة، وهذا الجمع بين هذين المجالين المتعارضين، الخ، تشكل الأهمية الخاصة لفلسفة هيغل وضعفها في الوقت ذاته [...] إن هذا التناقض الذي يتعثر نظام هيغل فيه يجب حله وتدميره. بيد أنه لم يكن يستطيع أن يفعل ذلك إلا إذا حظر إلى الأبد طرح قضية العلاقات بين الوعي الذاتي والروح المطلق... وكان هذا ممكناً بطريقتين: فإما يجب أن يحترق الوعي الذاتي مرة أخرى في نيران الجوهر، يعني أنه يجب عليه أن يتخذ ويحافظ بكل حزم على العلاقة الجوهرية الصرفة، وإما يجب أن يبين أن الشخصية هي خالقة صفاتها الخاصة وماهيتها الخاصة، وإن مفهوم الشخصية بحد ذاته يتضمن أن يضع حدوده الخاصة» (حدود «المفهوم» أم «الشخصية»؟) «وأن يلغي مرة أخرى هذا التحديد المفترض الذي تطرحه ماهيته العامة، لأن هذه الماهية على وجه

(*) C'est - à - dire، بالفرنسية في النص الأصلي.

الـــدقة هـــي مجرد نتيجة تمايزه الذاتي الباطن، نتيجة فعاليته» (ويغان، ص٨٧ – ٨٨)(*).

لقد قدمت الفلسفة الهيغلية في العائلة المقدسة (ص٢٢٠)[٣٤] على أنها وحدة سبينوزا وفيخته، وقد أكد المؤلفان في الوقت ذاته على ما تنطوي عليه هذه الوحدة من تناقض. وإن الأصالة الخاصة بالقديس برونو تستقيم في أنه، خلافاً لمؤلفي العائلة المقدسة، لا يعتبر مسألة علاقة الوعي الذاتي بالجوهر على أنها «نقطة خلاف ضمن التأمل الفلسفي الهيغلي»، بل مسألة تتعلق بالتاريخ العالمي، لا بل مسألة مطلقة. وذلك هو الشكل الوحيد الذي يستطيع أن يعبّر به عن نزاعات الحقبة الحاضرة. وإنه ليؤمن بالفعل أن انتصار الوعي الذاتي على الجوهر سيكون له تأثير جوهري تماماً لا على التوازن الأوروبي فحسب، بل كذلك على التطور المقبل لقضية أوريغون[٣٥]. أما إلى أي مدى يتوقف عليه إبطال قانون الحبوب في إنكلترا، فهذا ما لم يتضح بعد إلا بصورة ضئيلة جداً!.

إن هيغل يعطي عن الصراعات الفعلية تعبيراً مجرداً وسديمياً يشوهها به حين يضعها في السماء، وهذا المفكر «النقدي» يأخذ ذلك التعبير على أنه الصراع الفعلي. فبرونو يرضى بالتناقض التأملي ويدافع عن أحد حديه ضد الحد الآخر. وعنده إن العبارة، الصياغة الفلسفية للمسألة الفعلية هي المسألة الفعلية بالذات. وبنتيجة ذلك، فإن لديه من جهة، بدلاً من البشر الفعليين ووعيهم الفعلي عن علاقاتهم الاجتماعية التي تجابههم في مظهرها على أنها أمر مستقل، عبارة مجردة صرفة، الوعي الذاتي، بالضبط كما أن لديه، بدلاً من الإنتاج الفعلي، الفعالية المؤقنمة [activité hypostasiée] لهذا الوعي الذاتي. ومن جهة ثانية، فإن لديه، بدلاً من الطبيعة الواقعية والعلاقات الاجتماعية الفعلية القائمة، الخلاصة الفلسفية لجميع المقولات أو التسميات الفلسفية لهذه العلاقات في هذه الصيغة الجوفاء: الجوهر؛ ذلك أن برونو، جنباً إلى جنب مع سائر الفلاسفة والإيديولوجيين، يعتبر بصورة خاطئة الأفكار – هذا

(*) إن التبدلات الطفيفة التي أجراها المؤلفان على الفقرات التي يستشهدان بها، مثلًا تغيير زمن الأفعال وصيغة الفاعل، والترتيب المختلف للكلمات، وكذلك التشديد المتباين، قد أهملت الإشارة إليها هنا.

التعبير الفكري المؤقنم عن العالم القائم - على أنها أساس هذا العالم القائم. ومن البديهي أنه يستطيع بهذين التجريدين، اللذين أفرغا من كل محتوى ومعنى، أن يقوم بمختلف أنواع الحيل من دون أن يعرف أي شيء على الإطلاق عن البشر الفعليين وعلاقاتهم (أنظر من أجل مزيد من المعلومات ملاحظات فويرباخ عن الجوهر، وكذلك ملاحظات القديس ماكس عن الليبرالية الإنسانية... والأقدس). وهكذا، فإنه لا يتخلى عن الأساس التأملي كيما يحل تناقضات التأمل؛ إنه يناور وهو لا يزال متمسكاً بهذا الأساس، وهو نفسه لا يزال صامداً جداً على الأساس الهيغلي نوعياً بحيث أن علاقة «الوعي الذاتي» «بالروح المطلق» لا تكف عن إقلاق راحته. وباختصار، فإننا نجابه هنا فلسفة الوعي الذاتي المعلنة في نقد الأناجيل المطور في المسيحية المنزلة *[Das entdeckte]Christenthum*[٣٦]، والمعروضة لسوء الحظ قبل وقت طويل في كتاب هيغل علم الظواهر [*Phänomenologie*][٣٧]. ولقد فندت هذه الفلسفة الباورية الجديدة بصورة كاملة في العائلة المقدسة في الصفحة ٢٢٠ وما يليها وفي الصفحات ٣٠٤ - ٣٠٧[٣٨]. ومهما يكن من أمر، فإن باور قد نجح هنا في رسم نفسه كاريكاتورياً بإعادة إدخال «الشخصية» خلسة، كيما يكون في مقدوره، مع شترنر، أن يصورا الفرد الواحد على أنه «عمله الخاص»، وشترنر نفسه على أنه عمل برونو. وإن هذه الخطوة إلى الأمام تستحق ملاحظة مقتضبة.

قبل كل شيء، فليقارن القارئ هذه الصورة الكاريكاتورية بالأصل، عرض الوعي الذاتي في المسيحية المنزلة، ص١١٣، ومن بعد فليقارن هذا العرض بدوره بأصله الحقيقي، علم الظواهر لهيغل، الصفحتين ٥٧٥ و٥٨٣، وقس على ذلك. (إن كلا هذين المقطعين قد أوردا من جديد في العائلة المقدسة، الصفحات ٢٢١ و٢٢٣ و٢٢٤[٣٩]. ولكن فلنلتفت الآن قليلاً إلى الصورة الكاريكاتورية! «الشخصية بحد ذاتها»! «المفهوم»! «الماهية العامة»! «يضع بذاته حدوده الخاصة ومن بعد يبطل هذا التحديد الذاتي»! «التمايز الذاتي الباطن»! يا لها من «نتائج» باهرة! «الشخصية بحد ذاتها»! إما أن هذه الفكرة هراء «بحد ذاته»، وإما أنها تشير إلى مفهوم الشخصية المجرد. وبالتالي فإنه جزء من «مفهوم» مفهوم الشخصية أن «تضع بذاتها حدودها الخاصة». إن هذا التحديد اللاحق «بمفهوم» مفهومها تضعه ارتجالاً

«بفعل ماهيتها العامة». وبعد أن تبطل مرة أخرى تحديدها الخاص، يتضح أن «هذه الماهية» ليست بالضبط إلا «نتيجة تمايزها الذاتي الباطن». وهكذا فإن كل النتيجة العظيمة لهذا اللغو المعقد تساوي حيلة هيغل المألوفة بتمايز الإنسان الذاتي في الفكر، وهو تمايز ذاتي ينادي به برونو التاعس الحظ بكل عناد على أنه الفعالية الوحيدة «للشخصية بحد ذاتها». ولقد أوضح للقديس برونو قبل زمن طويل جداً بأنه لا سبيل إلى تحصيل أي شيء من هذه «الشخصية» التي تحددت فعاليتها على هذه السلوكيات المنطقية التي باتت مبتذلة في الوقت الحاضر. وفي الوقت ذاته فإن الفقرة الموردة تحتوي على الاعتراف الساذج بأن ماهية «الشخصية» الباورية هي مفهوم المفهوم، تجريد التجريد [L´abstraction d'une abstraction].

وإن النقد الذي يوجهه باور إلى فويرباخ يقتصر، بقدر ما يأتي بعناصر جديدة، على أن يبسط بصورة منافقة مآخذ شترنر على فويرباخ وباور على أنها مآخذ باور على فويرباخ. إذ يأخذ على سبيل المثال التأكيد بأن «ماهية الإنسان هي الماهية المطلقة والأقدس»، وإن «الإنسان هو إله الإنسان»، وإن الجنس البشري هو «المطلق»؛ إذ يأخذ عليه أنه يشطر الإنسان «إلى أنا جوهرية وأنا غير جوهرية» (على الرغم من أن باور يجعل على الدوام من التجريد الشيء الجوهري ويقدم عن هذا الانشطار)، في التضاد الذي يصطنعه بين النقد والجمهور، تصوراً أشد هولاً حتى درجة كبيرة من تصور فويرباخ؛ وإذ يقول إنه يجب خوض النضال ضد «صفات الله»، الخ. وفي مسألة الحب الأناني والحب المنزه يعمد باور، في مساجلته ضد فويرباخ، إلى نسخ شترنر بصورة حرفية على وجه التقريب طوال ثلاث صفحات (ص ١٣٣ - ١٣٥)، بالضبط كما ينسخ بكل خراقة عبارات شترنر الجوفاء: «كل إنسان هو خليقته الخاصة» و«الحقيقة شبح»، وهكذا دواليك. وفضلاً عن ذلك، فإن «الخليقة» قد حوّلت إلى «نتاج» عند برونو. ولسوف نعود إلى هذا الاستغلال لشترنر من قبل القديس برونو.

وهكذا فإن العنصر الأول الذي نكتشفه عند القديس برونو هو تبعيته المستمرة حيال هيغل. ونحن لن نتوقف بالطبع أكثر من هذا عند الاعتبارات التي نسخها عن هيغل، بل سوف نقتصر على جمع بضع عبارات أخرى تبين بكل وضوح مبلغ إيمانه الراسخ بسلطان الفلاسفة وحتى أية درجة يتقاسم وإياهم إيمانهم الوهمي بأن تعديلاً في الوعي وتوجهاً

جديداً في تعليل العلاقات القائمة يستطيعان أن يؤديا إلى انقلاب ثوري للعالم كما هو موجود حتى الوقت الحاضر. ولقد حمل القديس برونو كذلك، وهو مشرّب بهذا الإيمان، أحد تلامذته على أن يشهد (في العدد الرابع من مجلة ويغان الفصلية، ص ٣٢٧) بأن عباراته الجوفاء الشخصية، المعلنة من قبل في العدد الثالث، «أفكار تثوِّر العالم»[٤٠].

يقول القديس برونو (ويغان، ص ٩٥):

«لم تكن الفلسفة قط شيئاً آخر سوى اللاهوت المرجع إلى شكله الأعم والمعطى تعبيره الأكثر عقلانية».

إن هذه الفقرة، الموجهة ضد فويرباخ، منسوخة بصورة حرفية تقريباً عن كتاب فويرباخ فلسفة المستقبل [*philosophie derZunkunft*] (ص ٢).

«إن الفلسفة التأملية هي اللاهوت الحقيقي، الحازم والعقلاني».

ويستطرد برونو:

«إن الفلسفة نفسها، بالتحالف مع الدين، قد سعت على الدوام إلى تبعية الفرد المطلقة، وقد حققت ذلك فعلياً بمطالبتها وحصولها على امتصاص الحياة الفردية في الحياة العامة، والعرضي في الجوهر، والإنسان في الروح المطلق».

فكأنما «فلسفة» برونو، «بالتحالف مع» الهيغلية، وتعاملها المحظور، لكن المستمر بعد، مع اللاهوت، لم «تطالب»، إن لم «تحصل»، لامتصاص الإنسان في فكرة أحد «جوانبه العرضية»، ألا وهو الوعي الذاتي، المقدم على أنه «الجوهر»! وفيما عدا ذلك، فإن هذه الفقرة بكاملها تبين فرحة هذا الأب الكنسي، «ببلاغته المنبرية المقدسة»، وهو يواصل المناداة بإيمانه «الثوري» بفضيلة اللاهوتيين والفلاسفة المقدسين الحبلى بالوعود السرية؛ وذلك كله، بكل تأكيد، في مصلحة «قضية الحرية الصالحة وقضيته الخاصة».

وإن الوقاحة لتبلغ بصاحبنا المقدس أن يوجه إلى فويرباخ هذا النقد في الصفحة ١٠٥:

«لم يصنع فويرباخ من الفرد، من إنسان المسيحية المجرد من الصفات الإنسانية إنساناً حقيقياً» (!) «فعلياً» (!!) «شخصياً» (!!!) (هذه الصفات

تدين بأصلها العائلة المقدسة وشترنر)، «بل جعل الكائن الإنساني، عاجزاً، مستعبداً».

عندئذ فإنه ينطق، فيما ينطق به من سخافات، بالهراء القائل إنه يستطيع، هو القديس برونو، أن يصنع بشراً بواسطة الذهن.

ويقول بعد قليل في الفقرة ذاتها:

«في رأي فويرباخ أن على الفرد أن ينصاع للنوع، وأن يخدمه. إن النوع الذي يتحدث فويرباخ عنه هو المطلق الهيغلي، وهو كذلك لا وجود له في أي مكان».

ههنا، كما في سائر الفقرات الأخرى، لا يحرم القديس برونو نفسه مجد جعل علاقات الأفراد الفعلية رهناً بالتعليل الفلسفي المعطى لهذه العلاقات. إنه لا يملك أدنى فكرة عن العلاقة الفعلية القائمة بين أفكار «الروح المطلق» الهيغلي و«النوع» الفويرباخي مع العالم القائم.

وفي الصفحة ١٠٤، يغتاظ الأب المقدس بصورة رهيبة من جراء الهرطقة الفويرباخية التي تحول الثالوث الأقدس: العقل - الحب - الإرادة إلى شيء ما «هو في الأفراد وفوق الأفراد»، فكأنما كل ميل طبيعي وكل حافز وكل حاجة لا تؤكد ذاتها في أيامنا هذه على إنها قوة «في الأفراد وفوق الأفراد» حالما تعترض الظروف إرضاءها. ومثال ذلك، أنه إذا جاع الأب المقدس من دون أن تتوافر له وسائل إشباع جوعه، فإن معدته سوف تصبح إذن، قوة «فيه وفوقه». وإن خطيئة فويرباخ لا تكمن في مناداته بهذه الحقيقة، بل في أقنمتها بطريقة مثالية بدلاً من اعتبارها نتاجاً لمرحلة محددة من التطور التاريخي يمكن التغلب عليها.

ص ١١١:

«إن فويرباخ خادم وطبيعة العبودية تعوقه عن إنجاز عمل إنسان، عن تمييز ماهية الدين» (يا له بالفعل من «عمل إنسان» رائع!)... «إنه لا يميز ماهية الدين لأنه يجهل الجسر الذي سيؤدي به إلى مصادر الدين».

فلا يزال القديس برونو يؤمن جاداً بأن للدين «ماهيته» الخاصة. وأما «الجسر» الذي

«يؤدي» إلى «مصادر الدين»، فلا يمكن أن يكون جسر الحمير هذا إلا قناة [aqueduct] وفي الوقت ذاته، فإن القديس برونو يقدم نفسه كشارون عصري مضحك، أحيل إلى الاستيداع من جراء وجود الجسر، يقوم بوظيفة مكاس(*) يطلب نصف فلس كرسم للمرور من كل شخص يعبر الجسر إلى مملكة الدين الشبحية[٤١].

وفي الصفحة ١٢٠ يقدم القديس هذه الملاحظة:

> «كيف يمكن أن يوجد فويرباخ إذا لم تكن الحقيقة موجودة، وإذا كانت الحقيقة مجرد شبح» (النجدة، يا شترنر!) «قد تراجع الإنسان أمامه هلعاً حتى الوقت الحاضر؟».

إن هذا «الإنسان» الذي يخاف «شبح» «الحقيقة» ليس هو غير برونو الفاضل نفسه. وقبل عشر صفحات، في الصفحة ١١٠، انطلقت منه أمام «شبح» الحقيقة صيحة الرعب التالية التي هزت العالم:

> «إن الحقيقة التي لا تصادف قط من تلقاء ذاتها من حيث هي موضوع مكتمل لا تتطور وتبلغ الوحدة إلا في ازدهار الشخصية فقط».

وهكذا فإن الحقيقة، هذا الشبح، تستحيل شخصاً يتطور ويبلغ الوحدة؛ وفضلاً عن ذلك فإن هذه الحيلة تتحقق في شخصية ثالثة خارجة عنها، على طريقة الدودة الشريطية. تلك هي النتيجة التي نحصل عليها هنا. أما بشأن علاقات الحب السابقة التي كانت للرجل المقدس مع الحقيقة، حين كان لا يزال شاباً وكانت شهوات الجسد قوية فيه بعد، فانظر *العائلة المقدسة*، ص ١١٥، وما يليها[٤٢].

أما مبلغ نقاوة رجلنا القديس من جميع الشهوات الجسدية والرغبات الدنيوية حالياً، فأمر يتضح من مساجلته العنيفة ضد حسية فويرباخ. ولا تستهدف هجمات برونو في أي حال من الأحوال الطابع المحدود جداً لاعتراف فويرباخ بدور الحواس. إن محاولة فويرباخ الفاشلة، حتى كمجرد محاولة للفرار من الإيديولوجية، هي بالنسبة إليه... خطيئة. بكل تأكيد! إن الحسية شهوة العين، وشهوة الجسد وغطرسة - أمر بغيض ورجس في نظر

(*) *Tollkeeper*، بالإنكليزية في النص الأصلي.

الرب. أفلا تعرفون أن التفكير في الجسد يجلب موت النفس، بينما الاهتمام بالروح يعني الحياة والسلام؟ ذلك أن الاهتمام بالجسد يعني معاداة النقد، وكل ما هو جسدي هو من هذا العالم. وألا تعرفون أنه مكتوب: إن أعمال الجسد معروفة، فهي الزنا، والفسق، والدنس، والفحش، والوثنية، والسحر، والشحناء، والشقاق، والحسد، والغضب، والمشاكسة، والفتنة، والعصيان، والحقد، والجريمة، والإدمان، والشراهة، وما شابه؟ لكنني تنبأت لكم وأتنبأ لكم من جديد بأن أولئك الذين يأتون مثل هذه الأفعال لن يرثوا ملكوت النقد؛ الويل لهم لأنهم يسلكون سبيل قايين [Caïn] وسعيهم إلى اللذة يوقعهم في خطيئة بلعام [Balaam]، وسوف يفنون في العصيان كما حدث لقارون [Korah] . إن هؤلاء الفاسقين يحيون حياة فاجرة، مستغلين من دون خجل صدقاتكم. إنهم خراف ترعى من دون راعٍ؛ سحب لا ماء فيها تطردها الريح؛ أشجار عارية، عقيمة، قد ماتت مرتين واقتلعت جذورها؛ أمواج محيط متوحشة تزبد بعارها؛ كواكب هائمة محكوم عليها بكآبة الظلمة إلى الأبد. ذلك أننا قرأنا أن أوقاتاً رهيبة ستأتي في الأيام الأخيرة، وسوف يظهر بشر يكبِّرون أنفسهم جداً، ذمامون وفاسقون يفضلون اللذة على النقد، بشر يتمردون، وباختصار عبيد للجسد. إن مثل هؤلاء البشر يبغضهم القديس برونو، الذي تتوجه أفكاره نحو الروح والذي يطارد بكراهيته غطاء الجسد الملوث؛ ولهذا السبب فهو يحكم على فويرباخ، الذي يعتبره قارون العصيان، بالبقاء في الخارج جنباً إلى جنب مع الكلاب، والسحرة، والفاسقين، والقتلة. «الحسية»- ويلاه! إن هذه الكلمة لا تثير عند أب الكنيسة القديس أعنف الاختلاجات فحسب، بل تدفعه إلى الغناء أيضاً، فإذا هو في الصفحة ١٢١ يغني «نشيد النهاية ونهاية النشيد». الحسية - أتعرف أيها الإنسان البائس ما الحسية؟ إن الحسية... «عصاً» (ص ١٣٠). بل إن القديس برونو نفسه، وهو يعاني رعب اختلاجاته، يتصارع مع إحدى عباراته، مثله كمثل يعقوب الطيب الذكر مع الملاك، مع هذا الفرق الوحيد، ألا وهو أن الله خلع ورك يعقوب، في حين أن مصروعنا المقدس لا يفعل سوى خلع جميع أطراف عبارته وأربطتها، الأمر الذي يتيح له، بعدد من الأمثلة الباهرة، أن يوضح لنا هوية الذات والموضوع.

«يستطيع فويرباخ أن يقول ما يحلو له... فهو على أي حال يدمر» (!)

«الإنسان... ذلك أنه يحوّل كلمة إنسان إلى مجرد عبارة جوفاء... ذلك أنه لا يصنع» (!) «ولا يخلق» (!) الإنسان في كليته، بل يرفع الجنس البشري بأسره إلى المطلق، لأن عضو المطلق على أي حال ليس الجنس البشري بالنسبة إليه، بل على العكس من ذلك الحواس؛ إنه يدمغ موضوع الحواس، الحدس، الإدراك الحسي - المحسوس، على أنه المطلق، المعرفة الأكيدة، اليقين الفوري. وبذلك فإن فويرباخ- وذلك هو رأي القديس برونو - «ربما يستطيع أن يهز طبقات الهواء، لكنه سيكون عاجزاً عن أن يسحق تجليات ظاهرة الماهية الإنسانية، لأن ماهيته الأعمق» (!) «وروحه الغني [...] يدمران سلفاً الطنين الخارجي» (!) «ليرداه إلى كلمات جوفاء وضارة» (ص ١٢١).

وإن القديس برونو ليقدم بنفسه إيضاحات عجيبة لكن حاسمة عن أسباب موقفه الأحمق:

«فكأن أناي لا تملك أيضاً هذا الجنس المعين والفريد الذي يميزها من الآخرين جميعاً وهذه الأعضاء الجنسية المعينة والفريدة!».(فإلى جانب «الأعضاء الجنسية الفريدة»، يملك هذا الفاضل أيضاً «جنساً فريداً فذاًّ!).

وإن هذا الجنس الفريد ليفسر في الصفحة ١٢١ بمعنى أن:

«الحسية، مثل الخفاش، تمتص كل المخ والدم من الحياة الإنسانية؛ إنها الحاجز المنيع الذي لا بد للإنسان أن يوجه إلى ذاته عنده ضربة قاضية».

ولكن أقدس البشر ليس هو نفسه طاهراً! إنهم خطاة جميعاً ويفتقرون إلى المجد الذي كان يجب أن يكون في حوزتهم في أنظار «الوعي الذاتي»! إن القديس برونو، الذي يتعارك في حجرته المنعزلة في منتصف الليل مع «الجوهر»، تستلفت الكتابات الطائشة للهرطوقي فويرباخ انتباهه إلى المرأة والجمال الأنثوي. وإنه ليستسلم إلى الكآبة بصورة مفاجئة؛ إن الوعي الذاتي النقي قد تدنس، وهذه نزوة خاطئة، حسية، تتراقص حول الناقد المذعور بصورة داعرة. إن الروح يقظ، لكن الجسد ضعيف. ويترنح برونو، ويسقط، وينسى أنه القوة التي «تعقل العالم وتحرره وتسوده بجبروتها»؛ وينسى أن هذه المنتجات لمخيلته

هي «روح روحه»؛ ويفقد كل «وعي ذاتي»، ويتمتم نشواناً بقصيدة مديح يقرظ فيها جمال المرأة، «الطافحة حناناً ورقة وأنوثة»، يقرظ فيها «الوركين المليئين والمدورين»، و«الخطوط الجياشة، المتموجة، المضطربة، الدفاقة، المرتعشة، الأشبه بموج البحر»[٤٣]. ومهما يكن من أمر، فإن البراءة تنكشف دائماً – حتى حيث تخطىء. فمن ذا يجهل أن «الخطوط الجياشة، المتموجة، الأشبه بموج البحر»، شيء لم تقع عليه العين قط، أو تسمعه قط؟ وبالتالي– صه أيتها النفس الحبيبة، فالروح سوف يسترد عاجلاً سلطانه على الجسد المتمرد ويرفع «حاجزاً» منيعاً في وجه الشهوات المتدفقة والمضطربة التي «سرعان ما «سوف توجه «عنده» إلى ذاتها «الضربة القاضية».

«إن فويرباخ» – إلى هنا ينتهي القديس أخيراً من خلال تفهمه النقدي للعائلة المقدسة – «نصيراً للمادية،المادية المشربة بالإنسانية والمفسدة بها، يعني أن المادي عنده عاجز عن الصمود، عن الحياة على الأرض وعلى وجودها» (إن القديس برونو يعرف وجوداً للأرض متميزاً من الأرض ذاتها، ويعرف كيف يجب أن يتصرف المرء كي «يصمد على وجود الأرض»!) «إنه يريد، على النقيض من ذلك، أن يصبح روحاً وأن يصعد إلى السماء؛ وإنه في الوقت ذاته إنساني، لا يستطيع أن يفكر ويبني عالماً روحياً، فيلتجىء إلى المادية باعتبارها عنصراً مخصباً»، وهكذا دواليك (ص ١٢٣).

وإذا كانت الإنسانية عند القديس برونو، وفقاً لما تقدم، تستقيم في أن «يفكر» وأن «يبني عالماً روحياً»، فإن تعريفه للمادية هو كما يلي:

«لا يسلم المادي إلا بالوجود الفعلي والواقعي، المادة (فكأن الإنسان بكل خصائصه، بما في ذلك الفكرة، ليس «وجوداً فعلياً وواقعياً) والطبيعة، المادة الفاعلة التي تتحقق وتنتشر في التعدد» (ص ١٢٣).

أولاً، المادة وجود فعلي وواقعي، لكن في ذاتها فحسب، بصورة سرية؛ وحين «تصبح فعالة بانتشارها وتحققها في التعدد» (إن هذا «الوجود الفعلي والواقعي» «يتحقق»!!)، تصير عندئذ فقط طبيعة. أولاً يوجد مفهوم المادة، الفكرة المجردة، التصور، الذي يتحقق فيما بعد

في طبيعة واقعية. تلك هي، بصورة حرفية، النظرية الهيغلية عن الوجود المسبق للمقولات الخلاقة. ويصبح مفهوماً من وجهة النظر هذه أيضاً أن القديس برونو يأخذ بصورة خاطئة الصيغ الفلسفية للماديين بشأن المادة على أنها النواة والمحتوى الفعليان لنظرتهم عن العالم.

٢ ـ آراء القديس برونو عن الصراع بين فويرباخ وشترنر

بعد أن نطق القديس برونو على هذا الغرار ببضع كلمات خطيرة ضد فويرباخ، فإنه يلقي نظرة على الصراع القائم بين فويرباخ والأوحد [Unique]. وإن البينة الأولى على اهتمامه بهذه المبارزة هي ابتسامة منهجية تتجلى ظاهرة على شفتيه ثلاث مرات متكررة.

«إن الناقد يواصل طريقه بصورة لا تقاوم، واثقاً بالنصر، بله ظافراً. إنهم يفترون عليه - فيبتسم. إنهم يتهمونه بالهرطقة- فيبتسم. إن العالم القديم يخرج في حملة صليبية ضده - فيبتسم».

إن القديس برونو - وهذا أمر محقق في الوقت الحاضر - يواصل طريقه إذن، لكنه لا يمشي مثل كل البشر، بل يسلك مسلكاً نقدياً، وينجز هذا العمل الهام وعلى شفتيه ابتسامة.

«إن ابتسامته ترسم على محياه خطوطاً أكثر مما في خارطة العالم، مع جزر الهند الشرقية والغربية...إن الآنسة ستصفعه؛ فإذا فعلت، فسوف يبتسم، ويأخذ ذلك على أنه فن عظيم»[٤٤]،

[مثل بطل شكسبير مالفوغليو [Malvoglio].

ولا يرفع القديس برونو نفسه أصبعه الصغير ليدحض خصميه، فهو يعرف طريقة أفضل للتخلص منهما، فيدعهما - فرق تسد(*) - لخصومتهما الخاصة. إنه يجابه شترنر بإنسان فويرباخ (ص ١٢٤). ويجابه فويرباخ بأوحد شترنر (ص ١٢٦ وما يليها)؛ إنه يعرف أنهما يتبادلان السخط بقدر قطتي كيلكني [Kilkenny] في إيرلندا اللتين التهمتا بعضهما بعضاً حتى لم يتبق منهما أخيراً سوى الذيلين. وإن القديس برونو ليصدر الحكم على هذين الذيلين، معلناً أنهما «الجوهر»، وبالتالي محكوم عليهما بالهلاك الأبدي.

(*) Divide et impera، باللاتينية في النص الأصلي.

وفي المواجهة الحاسمة بين فويرباخ وشترنر لا يفعل سوى تكرار ما قاله هيغل عن سبينوزا وفيخته. ومن المعروف أن هيغل يقول: إن الأنا المرجعة إلى نقطة واحدة مظهر واحد من مظاهر الجوهر، والأكثر من ذلك إنها المظهر الأقسى. وكائناً ما كان غضب برونو السابق ضد الأنانية، التي يبلغ الأمر به أن يجعلها الرائحة النوعية(*) للجماهير، فإنه يرضى في الصفحة ١٢٩ بالأنانية من شترنر، مع هذا التحفظ الوحيد، ألا وهو أن هذه الأنانية يجب «ألا تكون أنانية ماكس شترنر»، بل بالطبع أنانية برونو باور. وإنه يسم أنانية شترنر باسم الأخلاق، «لأن أناه تتطلب من أجل دعم أنانيته النفاق والكذب والعنف الجسدي». وفيما عدا ذلك، فإنه يؤمن (أنظر ص ١٢٤) بالمعجزات النقدية للقديس ماكس ويرى في نضالات هذا الأخير (ص ١٢٦) «جهداً حقيقياً من أجل تدمير الجوهر بصورة جذرية». وبدلاً من أن يعالج نقد شترنر «للنقد الصرف» لباور، فإنه يؤكد في الصفحة ١٢٤ أن نقد شترنر لا يؤثر فيه من قريب أو بعيد، مثله كمثل أي نقد آخر، «ما دام هو نفسه الناقد».

وأخيراً يدحضهما القديس برونو معاً، القديس ماكس وفويرباخ، مطبقاً بصورة حرفية تقريباً على فويرباخ وشترنر نقيضة قررها شترنر بين الناقد برونو باور والعقائدي(**).

(*) Odor Specificus، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) من بين الصفحات المخطوطة المكتشفة أخيراً، من الإيديولوجية الألمانية والمنشورة للمرة الأولى عام ١٩٦٢ في المجلة الأممية للتاريخ الاجتماعي، المجلد الثالث، القسم آ، تمثل وريقة مكتوبة على الوجهين تحمل على الصفحة الأولى، بقلم ماركس، رقم ٢٩. تلك هي الصفحة ٢٩ من النص الأول للفصل الأول، المرقم من قبل ماركس من ١ - ٧٢. ونعطي هنا نص العمود الأيسر، المشطوب برمته بخط عمودي، وهو يشكل مجرد صياغة أخرى للنص الذي قرأناه لتونا. وعلى أية حال، فإن نهاية النص بكاملها، ابتداء من اقتباس برونو باور «لا يجب ولا يمكن أن تفهم النقد»، ص ١٢٨، حتى نهاية الاقتباس من التوراة(Bible)، مماثلة للنص الحالي، باستثناء موضعين: ففي هذه المخطوطة، ترد في الشواهد، جميع الأسماء، أو جميعها، على وجه التقريب، بالرومانية؛ وفي الاقتباس التوراتي، أضاف ماركس بعد بعل(Baal)، بين قوسين، فويرباخ.

أما النص الوارد في العمود الأيمن فقد أورد أعلاه.

[الصفحة الثانية المخطوطة، الوجه، العمود الأيسر:] ... قطتي كيلكني في إيرلندا اللتين التهمتا =

ويغان، ص ١٣٨ :

«يضع فويرباخ نفسه في تعارض مع، وبالتالي» (!) «ينهض في تعارض مع الأوحد. إنه شيوعي ويريد أن يكون شيوعياً. هذا \أناني ويريد أن يكون أنانياً؛ أما ذاك فهو \الأقدس... هذا هو المدنس؛ أما ذاك فهو \الصالح، \الله. هذا هو \الشرير، الإنسان. وكلاهما... عقائدي». فالقضية معي، وبناء عليه، إنه يتهمهما كليهما بالجمود العقائدي.

\الأوحد وخاصته [Der Einzige und sein Eigenthum]، ص ١٣٤ :

= بعضهما بعضاً بصورة تامة حتى لم يتبق في النهاية سوى الذيلين منهما. وعندئذ جاء القديس برونو، الذي لفظ كلمته: «إنه يقول عن هذين الذيلين إنهما «الجوهر»، وبالتالي فهما معطيان حتى الأبد. وأخيراً فإن فكرة تهدئ السيد برونو: هو، الناقد، لن يتمكن أي نقد من بلوغه «ما دام هو نفسه الناقد»» (ص ١٢٤).

وعندما انتهى قديسنا، بالطريقة المذكورة، من شترنر وفويرباخ، وفضلاً عن ذلك عندما «قطع كل إمكانية للتقدم» أمام «الأوحد»، فإنه يستدير الآن نحو العواقب المزعومة لفويرباخ: الشيوعيون الألمان. وكان لا بد بالطبع أن ينتظر الأب القديس مناسبة مثل هذه كي يبرىء على هواه الشيوعية وممثليها النظريين في ألمانيا، وكي يتمكن في الوقت ذاته من حذفهم. ولقد كان هذا بالنسبة إليه ضرورياً بقدر ما نظم الموقعون أدناه محضراً [...]* عن عذابه الفكري و[...](آ) في \العائلة المقدسة قرر قيمة الشيوعية، وبصورة خاصة حيال «النقد النقدي»، الحد الأقصى للنظرية الألمانية(ب).

وقد كان للعائلة المقدسة بادئ الأمر تأثير عميق في أبينا الكنسي المحترم وأغرقته في كآبة خطيرة ومتسامحة في الوقت ذاته. وإن الحسنة الوحيدة للكتاب هي أنه يبين «ما سوف يؤول إليه فويرباخ بالضرورة، وكيف يمكن لفلسفته أن تمثل، عندما تريد أن تناضل ضد النقد» (ص ١٣٩)، لكن حقيقة الجمع بكل سهولة بين الضرورة والإمكانية والإرادة لا تعوض عن الجوانب المؤسفة العديدة في الكتاب.

إن أحزان القديس برونو بهذا الشأن أشبه ما تكون بأحزان يهوه العجوز الذي ينطلق، بأصوات أنبيائه الأربعة الكبار والإثني عشر الصغار، مزمجراً في أعقاب اسرائيل (Israël)، شعبه المرتد، كيما يتفادى أن يتخلى عنه هذا الشعب كلياً. إن فلسفة فويرباخ، كما تفترض هنا بصورة اعتباطية تماماً...(ج)

(آ) كلمات غير واضحة.

(ب) إن نهاية هذه الجملة، ابتداء من «قدر قيمة»، مشطوبة في المخطوطة.

(ج) ابتداء من هنا، حتى نهاية الاقتباس من يهوه، كما أعلاه. وتتوقف الورقة المخطوطة بعد كلمة ماء \المطر (*Regemwasser*).

«يخاف الناقد أن يسقط في الجمود العقائدي أو أن يوضع مع العقائدي. ومن البديهي أنه سيصبح إذن، نقيض الناقد، أي عقائدياً؛ وإن ذلك الذي كان الخير بصفته ناقداً سوف يصبح الآن الشر، أو سوف يتحول من كونه غيرياً» [unselfish] (شيوعياً) «إلى أناني، الخ. ولا عقيدة واحدة! - تلك هي عقيدته».

٣- القديس برونو ضد مؤلفي العائلة المقدسة

بعد أن تخلص القديس برونو من فويرباخ وشترنر بالطريقة المشار إليها «وقطع على الأوحد طريق التقدم»، ينصرف الآن إلى «عواقب فويرباخ» المزعومة، الشيوعيين الألمان، وعلى الأخص مؤلفي العائلة المقدسة. وإن تعبير، «الإنسانية المشخصة» الذي يصادفه في مقدمة هذه الوثيقة السجالية يزوده بالأساس الرئيسي لفرضيته. ومما لا ريب فيه أنه تذكر فقرة من الكتاب المقدس:

«وأنا أيها الأخوة ما كنت أستطيع أن أتحدث إليكم كما إلى روحانيين، بل كما إلى جسديين» (كان الأمر في حالتنا النقيض من ذلك تماماً)» بل كما إلى أطفال في المسيح. لقد غذيتكم بالحليب وليس باللحم؛ لأنكم ما كنتم حتى هذا الحين قادرين على احتماله». (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الثالث٣ : ١- ٢)(٤٥).

إن الانطباع الأول الذي تركته العائلة المقدسة في شيخ الكنيسة الفاضل، كان انطباعاً من الأسى العميق والأسف الجدي، كما يليق أن يصدر عن رجل صالح. إن الحسنة الوحيدة للكتاب هي أنه:

«يبين ما كان يجب أن يؤول فويرباخ إليه بالضرورة، وكيف كان يمكن لفلسفته أن تمثل إذا كانت تريد أن تناضل ضد النقد» (ص ١٣٨).

وإنه يجمع بنتيجة ذلك بطريقة سلسة «الإرادة» مع «الإمكانية» و«الواجب»، لكن هذا المظهر الجيد لا يمكن أن يعوض عن المظاهر المؤسفة العديدة فيه. إن فلسفة فويرباخ، المقصودة هنا بصورة ساخرة.

«لا يجب ولا تستطيع أن تفهم النقد - لا يجب ولا تستطيع أن تعرف النقد وتسلم به

في تطوره، لا يجب و لا تستطيع أن تعرف أن النقد، بصورة متعارضة مع كل تعالٍ، صراع وانتصار متواصلان، دمار وخلق دائمان، المبدأ الوحيد»(!) «القوة الخلاقة والخصبة. لا يجب و لا تستطيع أن تعرف أي جهد قدمه الناقد، ولا يزال يقدمه، كي يفضح القوى المتعالية التي سحقت الجنس البشري حتى الوقت الراهن ومنعته من التنفس والعيش، وذلك بأن تجعل»(!) «منها ما هي عليه حقاً وفعلاً، روحاً من روح، قدس الأقداس، عنصراً مألوفاً»(!) «انبثق من التربة الوطنية وهو مقيم فيها، نتاج وخليقة الوعي الذاتي. لا يجب و لا تستطيع أن تعرف أن الناقد والناقد وحده قد حطم الدين بكليته، والدولة بتظاهراتها المتباينة، الخ» (ص ١٣٨، ١٣٩).

أليست هذه نسخة مضبوطة عن يهوه العجوز الراكض وراء شعبه الذي تخلى عنه بصورة مفاجئة ووجد سروراً أعظم في الآلهة الوثنية المرحة، هاتفاً به:

«اسمعني يا اسرائيل، و لا تسد أذنيك يا يهوذا! ألست أنا الرب إلهك، الذي أخرجك من أرض مصر إلى الأرض التي تتدفق بالحليب والعسل ؟ وهذا أنت منذ شبابك الباكر قد ارتكبت الإثم أمام ناظري وأثرت غضبي بما صنعت يداك وأدرت ظهرك لي من دون وجهك، بينما أرشدتك أنا على الدوام؛ ولقد حملت المكروهات إلى بيتي كي تلوثه، وشيدت هيكلاً لبعل في وادي ابن حيمون لم آمر أنا به، ولم يخطر قط في بالي أنك ترتكب مثل هذه المكروهات؛ ولقد أرسلت إليك خادمي إرميا، الذي عرف كلمتي، بدءاً من السنة الثالثة عشرة لحكم الملك يوشع، ابن عمون، حتى اليوم الراهن- وقد مضى عليه ثلاثة وعشرون عاماً يبشرك بحمية، لكنك لم تشأ أن تصغي. لذا يقول الرب الإله: من سمع قط بأن مثل اسرائيل العذراء ترتكب مثل هذا الفحش. ذلك إن ماء المطر لا ينفذ في التربة بمثل سرعة نسيان شعبي لي. إيه، أيتها الأرض، أيتها الأرض، اسمعي كلمة الرب!».

وهكذا فإن القديس برونو يؤكد، في خطاب مطول عن «الواجب» و«المستطاع»، أن خصميه الشيوعيين أساءا فهمه - إن الطريقة التي يصف النقد بها مرة أخرى مفصلاً في خطابه الأخير، الطريقة التي يحول بها القوى التي كانت تقمع حتى الآن «حياة الجنس البشري» إلى «قوى متعالية»، وهذه القوى المتعالية إلى «روح الروح»، الطريقة التي يمثل

بها «النقد» على أنه الفرع الوحيد للإنتاج، تثبت أن هذه الخطيئة المزعومة في الفهم ليست سوى فهم لم يحل له.

لقد أثبتنا أن نقد باور من دون كل نقد، وبذلك أصبحنا بالضرورة عقائديين. بل إنه ليمضي حتى يأخذ علينا بكل جدية جحودنا الوقح بعباراته القديمة. إن كل الميثولوجيا الخاصة بالمفاهيم المستقلة، وعلى رأسها زوس [Zeus] الراعد - الوعي الذاتي - تستعرض ههنا مرة أخرى على أصداء «العبارات الرنانة لجوقة انكشارية كاملة من المقولات الشائعة». (المجلة الأدبية العامة؛ راجع العائلة المقدسة، ص (٢٣٤[٤٦]). وهذا في المحل الأول، كما هو متوقع، أسطورة خليقة العالم، يعني أسطورة «العمل» الشاق للناقد، هذا العمل الذي هو «المبدأ الوحيد الخلاق والخصب، صراع وانتصار متواصلان، دمار وخلق دائمان»، «جهد اليوم» و«جهد الأمس». وبالفعل، فإن الأب الفاضل يأخذ على العائلة المقدسة عدمفهمها «النقد» بالطريقة نفسها التي يفهمه هو نفسه بها في رده الحالي. فبعد أن احتوى «الجوهر» من جديد و«طرحه في أرض مولده، الوعي الذاتي، فإن الإنسان الناقد» و(منذ العائلة المقدسة أيضاً) «المنتقد» (أن الوعي الذاتي يبدو هنا في دور حجرة سقط المتاع الإيديولوجية)، يستطرد:

«إنها» (فلسفة فويرباخ المزعومة) «لا تستطيع أن تعرف أن النقد والنقاد، منذ وجودهم»(!) «هم الذين صنعوا التاريخ وأرشدوه؛ وإنهم صنعوا حتى خصومهم بالذات وجميع الحركات التي تضطرب بها الحقبة الراهنة؛ وإنهم وحدهم يمسكون بزمام القوة في أيديهم، لأن القوة تقوم في وعيهم، ولأنهم يستمدون السلطان من أنفسهم، من أعمالهم، من النقد، من خصومهم، من مخلوقاتهم؛ إنها لا تستطيع أن تعرف أن حرية الإنسان، وبالتالي حرية البشر، لا تبدأ إلا مع فعل النقد الذي بذلك يخلق» (!) «الإنسان، ويخلق البشر في الوقت ذاته».

وهكذا، فإن النقد والنقاد هما بادئ ذي بدء موضوعان متمايزان كل التمايز، قائمان وفاعلان بصورة منفصلة عن بعضهما بعضاً. إن الناقد ذات مختلفة عن النقد، والنقد ذات مختلفة عن الناقد. إن هذا النقد المشخص، النقد من حيث هو ذات، هو بالضبط ذلك «النقد النقدي» الذي كان هدف هجمات العائلة المقدسة. «إن النقد والنقاد، منذ وجودهم، قد

صنعوا التاريخ وأرشدوه». ومن الواضح أنهم ما كانوا يستطيعون أن يفعلوا ذلك «ما داموا غير موجودين» كما أنه من الواضح بصورة لا تقلّ عن ذلك أنهم «منذ وجودهم» قد «صنعوا التاريخ» على طريقتهم الخاصة. وأخيراً فإن القديس برونو يقطع شوطاً بعيداً بحيث «يجب ويريد» أن يقدم لنا أحد الإيضاحات الأكثر عمقاً عن سلطان النقد الثوري، فيقول لنا إن «النقد والنقاد يمسكون بزمام القوة في أيديهم» لأن (يا لها من «لأن» جميلة!) «القوة تقوم في وعيهم». وإنه ليضيف أن صانعي التاريخ العظام هؤلاء «يمسكون فضلاً عن ذلك بزمام القوة في أيديهم» لأنهم «يستمدون السلطان من أنفسهم ومن النقد» (يعني من أنفسهم مرة أخرى) - الأمر الذي لا يبرهن من تلقاء نفسه، لسوء الحظ، على أن فيهم، «في أنفسهم»، «في النقد»، أشياء يمكن أن «تستمد». فوفقاً لما يقوله النقد بالذات، لا بد للمرء أن يعتقد على الأقل أنه يجب أن يكون من الصعب أن «يستمد» منه أي شيء أكثر من مقولة «الجوهر» الذي «قذفه» إليه. وأخيراً فإن النقد «يستمد» كذلك «من النقد» «القوة» على النطق بنبوءة خارقة تماماً. إنه يكشف لنا بالفعل عن سر كان خفياً عن آبائنا ومجهولاً من أجدادنا، ألا وهو أن «خلق الإنسان، وبالتالي خلق البشر، لا يبدأ إلا بفعل النقد»، بينما كان النقد معتبراً بصورة مغلوطة حتى الآن على أنه فعل يقوم به الناس الذين وجدوا سلفاً بفضل أفعال ذات طبيعة مختلفة كلياً. وهكذا يترتب على ذلك أن القديس برونو جاء «إلى العالم، من العالم، وإلى العالم» عبر «النقد»، يعني بالتوالد العفوي(*). ولعل هذا كله مجرد تفسير مختلف للفقرة التالية من كتاب التكوين: وعرف آدم، يعني انتقد، زوجته حواء، فحملت، الخ...

وهكذا نرى أن كل النقد النقدي، بملامحه المألوفة التي انتقدت من قبل بما فيه الكفاية في العائلة المقدسة [Die heilige Familie]، يواجهنا من جديد بكل حيله فكأن شيئاً لم يكن. ولا عجب في ذلك، لأن القديس نفسه يشكو، في الصفحة ١٤٠، من أن العائلة المقدسة «منعت النقد من أي تقدم على الإطلاق». إن القديس برونو يأخذ على مؤلفي العائلة المقدسة، وهو في أوج الاستياء، أنهما انتقلا بالنقد الباوري، بواسطة عملية كيميائية، بالاستبخار، من حالته «المائعة» المتجانسة إلى مادة «متبلورة».

(*) Generatio Aequivoca، باللاتينية في النص الأصلي.

ويترتب على ذلك أن «مؤسسات التسول»و«شهادة المعمودية لسن البلوغ» و«مناطق العاطفة الجياشة والمظاهر الراعدة» و«التكلف المفهومي الاسلامي» (العائلة المقدسة، الصفحات ٢، ٣، ٤(٤٧) وفقاً للمجلة الأدبية النقدية) - هذا كله غير معقول إلا عند تفسيره بالطريقة «المتبلورة». والأخطاء التاريخية الثماني والعشرون البلهاء التي ثبت أن النقد ارتكبها في نزهته إلى «المسائل الإنكليزية المحلية»(٤٨)- أليست هي أخطاء عندما تؤخذ بعين الاعتبار بطريقة «مائعة»؟ أيصر النقد على أنه، ومن وجهة النظر المائعة، قد تنبأ بصورة قبلية بنزاع نوفيرك(٤٩) - بعد وقت طويل من حدوث ذلك أمام ناظريه - ولم ينشئه بصورة بعدية(*)؟ ألا يزال مصراً على ذلك أن كلمة (Maréchal) يمكن أن تعني «بيطاراً»، من وجهة النظر المتبلورة، لكن لا يمكن على كل حال من وجهة النظر «المائعة» أن تعني «مشيراً»؟ أو أنه على الرغم من عبارة (Un fait Physique) قد تعني في التصور «التبلوري» «حقيقة فيزيائية»، فإن الترجمة «المائعة» الحقيقية يجب أن تكون «حقيقة من حقائق الفيزياء» (Un fait, une rèalité de la physique)؟ أو أن «سوء النية لدى بورجوازيينا المرائين»(**) لا تزال تعني بالتأكيد، إذا ما أخذت بعين الاعتبار في الحالة «المائعة»، «الطبيعة الجذلة لمواطنينا الصالحين»؟ وهل يصرُّ، من وجهة النظر «المائعة»، على أن «الطفل الذي لا يصبح بدوره أباً أو أماً هو بنت بصورة جوهرية»؟ وإنه يمكن لامرئ ما أن يأخذ على عاتقه مهمة أن «يصور إذا جاز التعبير آخر دموع الماضي المريرة»؟ وإن مختلف البوابين، والأسود، والعاملات الشابات، والماركيزات، والأوغاد، والأبواب الخشبية في باريس ليسوا في شكلهم «المائع» بأكثر من أطوار في السر «الذي يتضمن مفهومه بحد ذاته أن يضع حدوده الخاصة، ومن ثم يبطل هذا التحديد الذي يضعه بفعل ماهيته العامة، لأن هذه الماهية على وجه الدقة ليست سوى نتيجة تفاضله الذاتي الباطن، نتيجة فعاليته»؟ وإن النقد النقدي بمعناه «المائع» «يواصل طريقه بصورة لا تقاوم، ظافراً وواثقاً بالنصر»، حين يؤكد بادئ الأمر، عندما يعالج مسألة ما، أنه كشف عن «مغزاها الحقيقي والعام»، ومن ثم يعترف بأنه «لا يريد ولا يستطيع أن يتجاوز

(*) Post Festum، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) La Malveillance de nos Bourgeois Juste – Milieux، بالفرنسية في النص الأصلي.

حدود النقد»، وينتهي إلى الاعتراف «بأنه كان عليه أن يقوم بخطوة أخرى، لكن هذه الخطوة كانت مستحيلة لأنها - كانت... مستحيلة» (العائلة المقدسة، ص ١٨٤)[(٥٠)]؟ وإنه من وجهة النظر «المائعة» «لا يمكن أن يكون المستقبل إلا من عمل» النقد»، كائنة «ما كانت اختيارات القدر»[(٥١)]؟ وإن النقد لم يحقق من وجهة النظر المائعة أي عمل فوق إنساني عندما «عارض عناصره الحقيقية في تناقض وجد بصورة مسبقة حله في هذه العناصر بالذات»[(٥٢)]؟

إن مؤلفي العائلة المقدسة قد ارتكبا في حقيقة الأمر عملاً طائشاً حين تصورا هذه العبارات ومئات غيرها على أنها عبارات تعبِّر عن لامعقولية ثابتة، «متبلورة»... وصحيح أن المرء يجب أن يقرأ الأناجيل بطريقة «مائعة»، يعني للمعنى الذي يقصده مؤلفوها، وليس بطريقة «متبلورة» في أي حال من الأحوال، يعني وفقاً للامعقوليتها الفعلية، إذا كان راغباً في بلوغ الإيمان الحقيقي والإعجاب بالتناغم المنزلي للنقد.

«فإنجلز وماركس لا يعرفان إذن، سوى نقد المجلة الأدبية» [Literatur zeitung] .

وهذه كذبة مقصودة، تثبت بأية «ميوعة» قرأ قديسنا كتاباً يصف مؤلفاته الأخيرة على أنها قمة كل «جهده السابق». بيد أن أبانا الكنسي قد افتقر إلى راحة البال اللازمة من أجل القراءة بطريقة متبلورة، ذلك أنه يخشى معارضيه كمنافسين ينازعانه التكريس، و«يريدان حرمانه من قداسته كيما يتقدسا هما بالذات».

ولنسجل بالمناسبة الحقيقة التالية، ألا وهي أنه وفقاً لبيان القديس برونو الراهن، لم تستهدف مجلته الأدبية في أي حال من الأحوال أن تؤسس «المجتمع الاجتماعي» أو أن «تصور» «إذا جاز التعبير آخر الدموع المريرة» للإيديواوجية الألمانية، كما أنها لم تستهدف أن تنشئ التعارض الأشد إطلاقاً بين الروح والجمهور، ولا أن تشرح النقد النقدي في كل نقاوته وكماله، بل «استهدفت فقط - أن تصور كل ما كانت تتصف به ليبرالية وراديكالية عام ١٨٤٢ من ضيق ولغو وأصدائهما الأخيرة»، وبالتالي أن تكافح «الأصداء المختلفة» لشيء تلاشى واختفى منذ زمن طويل. كثير من الضوضاء من أجل بيضة مقلية(*). وبالمناسبة، فإن مثل هذه العبارات تبين على وجه الدقة مرة أخرى تصور التاريخ الخاص في نوره «الأنقى»

(*) Tant de bruit pour une omlette، بالفرنسية في النص الأصلي.

في النظرية الألمانية. إن عام ١٨٤٢ ليعتبر مرحلة أوج الليبرالية في ألمانيا، لأن الفلسفة شاركت في ذلك الحين في الحياة السياسية. وإن نهاية الليبرالية بالنسبة إلى الناقد تتطابق مع توقف الحوليات الألمانية [Deutshe Jahrbücher] والمجلة الرينانية [Rheinische Zeitung](٥٣)، الناطقتين باسم النظرية الليبرالية والراديكالية. ويقول باور إن الليبرالية لم تخلف سوى «الأصداء» - في حين أن الليبرالية في ألمانيا لا تملك في حقيقة الأمر وجوداً فعلياً، وبالتالي حظاً في بعض النجاح، إلا في الوقت الحاضر، إذ تشعر البورجوازية الألمانية بصورة فعلية بالحاجة، الناشئة عن الشروط الاقتصادية، إلى السلطة السياسية وتسعى إلى تحقيقها.

إن الأسى العميق الذي ينتاب القديس برونو بشأن العائلة المقدسة لم يسمح له بأن ينقد هذا المؤلف «من ذاته عبر ذاته وبذاته». فلا بد له، كي يتمكن من التحكم في ألمه، أن يحصل قبلاً على المؤلف في شكل «مائع». ولقد عثر على هذا الشكل «المائع» في تقرير مشوش ومليء بالمغالطات ظهر في المركب البخاري الويستفالي، عدد أيار/ مايو، ص ٢٠٦ - ٢١٤. إن كل اقتباساته مأخوذة عن فقرات من المركب البخاري الويستفالي، وليس الشاهد شاهداً إذا لم يقتبس من هذه المجلة.

وإن أسلوب الناقد القديس محدد بأسلوب الناقد الويستفالي. إنه ينقل بادئ ذي بدء جميع عبارات المقدمة التي يوردها الويستفالي (المركب البخاري، ص ٢٠٦) إلى مجلة ويغان الفصلية (ص ١٤٠ - ١٤١)، وإن هذا النقل ليشكل القسم الرئيسي من نقد باور، وفقاً للمبدأ القديم الذي سبق أنْ أوصى به هيغل:

«الثقة بالحس السليم، وفيما عدا ذلك، على الأقل بغية مجاراة الزمن والتقدم مع الفلسفة، قراءة التقارير النقدية للمؤلفات الفلسفية، وكذلك مقدماتها وفقراتها التقديرية عندما تسنح الفرصة؛ ذلك أن هذه الفقرات التقديرية تقدم المبادئ العامة التي يتوقف عليها كل شيء، بينما تلك المقدمات تقدم، فضلاً عن اللمحة التاريخية، تقويماً قد يمضي، من حيث هو تقويم، ما وراء المؤلف الذي يقوِّمه. إن هذا السبيل المشترك يمكن أن يسلكه

المرء وهو يرتدي مبذلة [robe du chambre]؛ بيد أن الشعور السامي بالأزلي، وبالمقدس، وباللامتناهي، يسلك مساره في رداء الكاهن الأعلى. وهو طريق يعرف القديس برونو أيضاً، كما رأينا من قبل، كيف «يسلكه» وهو «يقذف الحمم» (هيغل، علم الظواهر، ص ٥٤).

إن الناقد الويستفالي، بعد أن يعرض بعض الاقتباسات القليلة من المقدمة، يستطرد قائلاً:

«وهكذا فإن المقدمة ذاتها تؤدي إلى ميدان قتال الكتاب»، الخ. (ص ٢٠٦).

وإن الناقد القديس، بعدما نقل الاقتباسات إلى مجلة ويغان الفصلية، يقوم بتمييز أدق ويقول:

«ذانك هما الميدان والعدو اللذان اختارهما إنجلز وماركس من أجل القتال».

أما مناقشة الموضوعة النقدية: «العامل لا يخلق شيئاً»، فإن الناقد الويستفالي لا يعطي منها سوى التلخيص الختامي.

وإن الناقد القديس ليعتقد حقاً أن ذلك هو كل ما قيل عن الموضوعة، وينسخ الاقتباس الويستفالي في الصفحة ١٤١، ويغتبط لأنه اكتشف، فيما يحسب، أنه لم يقدم سوى «مزاعم» في معارضة النقد.

وأما تمحيص الاتهامات النقدية عن الحب، فإن الناقد الويستفالي يقتطف أولاً في الصفحة ٢٠٩ الواقعة الرئيسية(*) بصورة جزئية، ومن ثم يقتطف من النقد بعض الجمل المفككة التي يرغب في استخدامها على أنها استحسان لعاطفيته السديمية، العذبة بصورة مريضة.

وفي الصفحتين ١٤١ - ١٤٢ ينسخ الناقد القديس هذا كله كلمة كلمة وجملة جملة، بنفس الترتيب الذي يقتبس سلفه الاقتباسات به.

ويهتف الناقد الويستفالي، وقد انحنى فوق جثمان الهر جوليوس فوشر: «ذلك هو مصير الجمال على هذه الأرض الدنيا»[٥٤].

(*) Corpus Delicti، باللاتينية في النص الأصلي.

ولا يستطيع الناقد القديس أن ينهي «عمله الشاق» من دون أن يتملكه في الصفحة ١٤١ ذلك الهتاف، ومن دون مناسبة على الإطلاق.

وفي الصفحة ٢١٢ يقدم الناقد الويستفالي خلاصة مزعومة للحجج الموجهة ضد القديس برونو نفسه في العائلة المقدسة.

وإن الناقد القديس لينسخ مغتبطاً، بصورة حرفية، كل هذه الأشياء، بما فيها سائر هتافات الويستفالي. إنه لا يملك أدنى فكرة عن أن أحداً لا يأخذ عليه، في أي مكان عن كل هذه المناظرة، إنه «يحول قضية التحرر السياسي إلى قضية التحرر البشري»، وأنه «يريد أن يمحق اليهود»، وأنه «يحول اليهود إلى لاهوتيين»، وأنه «يحول هيغل إلى الهر هنريكس»[٥٥] الخ. إن الناقد القديس يكرر بكل سذاجة إدعاءات الناقد الويستفالي القائلة إن ماركس يتطوع في العائلة المقدسة ليقدم نوعاً من البحث المدرسي الصغير «رداً على التأليه الذاتي الأحمق لباور». والحال أن كلمات «التأليه الذاتي الأحمق»، التي يقدمها القديس برونو كشاهد، لا وجود لها في أي مكان في العائلة المقدسة، لكنها تصادف عند الناقد الويستفالي. وكذلك فإن البحث الصغير لا يقوم كرد على «التبرير الذاتي» للنقد في الصفحات ١٥٠ - ١٦٣ من العائلة المقدسة، بل في المقطع التالي فقط في الصفحة ١٦٥[٥٦]، بخصوص هذه المسألة التاريخية العالمية: «لماذا كان لابدّ للهر باور من الانخراط في السياسة؟».

وأخيراً فإن القديس برونو يقدم في الصفحة ١٤٣ ماركس على أنه «مهرج مسل»، متأثراً هنا أيضاً خطى نموذجه الويستفالي الذي حول «المأساة التاريخية العالمية للنقد النقدي»، في الصفحة ٢١٣، إلى «هزلة مسلية جداً».

وهكذا يرى المرء كيف أن خصوم النقد النقدي «يجب عليهم ويستطيعون» «أن يعرفوا كيف كان الناقد يعمل و كيف يعمل بعد».

٤ - تأبين «السيد هيس»

«لقد أنجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور إنجلز وماركس أن يفعلاه».

ذلك هو الانتقال الإلهي العظيم الذي بقي - بفعل «القدرة» و«اللاقدرة» النسبيتين

اللتين ورثهما رجلنا القديس عن الإنجليين – عالقاً بصورة ثابتة جداً بأصابعه بحيث لا بد أن يجد له مكاناً، بمناسبة أو من دون مناسبة، في كل مقالة من مقالاته.

«لقد أنجز السيد هيس ما لم يكن بعد في مقدور إنجلز وماركس أن يفعلاه». ولكن ما هو «الشيء الذي لم يكن بعد في مقدور إنجلز وماركس أن يفعلاه»؟ في الحقيقة أنه لا شيء أكثر أو أقل من – نقد شترنر. وما السبب في أن إنجلز وماركس «لم يكن بعد في مقدورهما» أن ينقدا شترنر؟ لهذا السبب البسيط، ألا وهو – أن كتاب شترنر لم يكن قد ظهر بعد عندما كتبا العائلة المقدسة.

إن هذه الحيلة التأملية – إنشاء الأشياء جميعاً بصورة قبلية وإقامة علاقة سببية مزعومة بين العناصر الأشد تبايناً – قد خرجت من دماغ قديسنا في الحقيقة كي تقيم في أصابعه. وحين ينساق معها الخواء التام ويتخذ هيئة تهريجية وهو يتفوه باللغو في مظهر الخطورة. ومثال ذلك أننا نقرأ من قبل، في المجلة الأدبية العامة، (I، ٥):

«إن الفرق بين عملي والصفحات التي يغطيها فيليبسون مثلاً بالكتابة» (يعني الصفحات البيض التي يكتب «فيليبسون مثلاً» عليها) «يجب بالضرورة أن تكون له الصفة التي يملكها في واقع الأمر»!!

إن «السيد هيس»، الذي لا يتحمل إنجلز وماركس أية مسؤولية على الإطلاق عن كتاباته، يبدو ظاهرة مرموقة جداً في نظر الناقد القديس بحيث لا يستطيع إلا أن ينسخ مقتطفات طويلة من الفلاسفة الأخيرون [Die letzten philosophen][٥٧]، وأن يزعم بأن «هذا النقد لم يفهم فويرباخ في بعض النقاط أو أيضاً» (يا للاهوت!) «يريد الإناء أن يتمرد على الخزاف». راجع الرسالة إلى الرومانيين، ٩: ٢٠ – ٢١. وأما وقد قام ناقدنا القديس مرة أخرى «بالعمل الشاق» الذي هو إيراد الشواهد، فإنه ينتهي أخيراً إلى الاستنتاج بأن هيس ينسخ عن هيغل ما دام يستخدم كلمتي «الموحد» و«التطور». ومن المؤكد أنه لا بدَّ للقديس برونو أن يجرب بطريقة ملتوية أن يقلب ضد فويرباخ البرهان في العائلة المقدسة عن تبعيته التامة حيال هيغل.

«انظروا، هكذا كان لا بد أن ينتهي باور لقد حارب بكل قواه وبجميع الوسائل ضد

جميع المقولات الهيغلية»، باستثناء الوعي الذاتي - على الأخص في الصراع المجيد الذي خاضته المجلة الأدبية ضد الهر هنريكس[٥٨]. أما كيف حاربها وانتصر عليها، فهذا ما رأيناه من قبل. وإذا شئنا المزيد من البراهين، فلنستشهد بهذه الفقرة من ويغان، صفحة ١١٠، حيث يؤكد أن:

«الحل»(١) «الحقيقي»(٢) «للتناقضات»(٣) «في الطبيعة والتاريخ»(٤)، «الوحدة الحقيقية»(٥) «للعلاقات المنفصلة»(٦)، «الأساس»(٧) و«العمق»(٨) «الحقيقيين»(٩) «للدين، الشخصية»(١٠) «الحقيقة، اللامتناهية»(١١)، «الخلاقة ذاتياً، التي لا تقاوم»(١٢) «لم تصادف بعد».

إن هذه الأسطر الثلاثة لا تحتوي على مقولتين هيغليتين ملتبستين، كما هو الأمر في حالة هيس، بل على اثنتي عشرية كاملة من المقولات الهيغلية «الحقيقية، اللامتناهية، التي لا تقاوم»، والتي تنكشف بهذه الصورة بفضل «الوحدة الحقيقية للعلاقات المنفصلة» - «انظروا، هكذا كان لا بد أن ينتهي باور!» وإذا كان الرجل القديس يحسب أنه اكتشف في هيس مؤمناً مسيحياً، ليس لأن هيس «يترجى» - كما يقول برونو- بل لأنه لايترجى ولأنه يتحدث عن «القيامة»، فإن أبانا الكنائسي الكبير يمكننا إذن، على أساس هذه الصفحة ١١٠ بالذات، أن نبرهن على يهوديته البارزة جداً. إنه يعلن هناك:

«إن الإنسان الحقيقي، الحي، الإنسان بلحمه ودمه، لم يولد بعد»!!! (إيضاح جديد عن المصير المقبل «للجنس الأوحد») «وإن الهجين المولود» (برونو باور؟؟) «لم يتمكن بعد من التحكم في جميع الصيغ العقائدية، الخ».

وهذا يعني أن المسي [Messie][٥٩] لم يولد بعد، وأن ابن الإنسان يجب أن يأتي إلى العالم أولاً، وأن هذا العالم، مثله كمثل عالم العهد القديم، لا يزال تحت سلطان الناموس، سلطان الصيغ العقائدية».

وكما أن القديس برونو، كما بيّن أعلاه، قد استخدم «إنجلز وماركس» من أجل الانتقال إلى هيس، فإن هيس يخدمه كذلك الآن ليقيم أخيراً علاقة سببية بين فويرباخ، بدوره، واستطراداته الخاصة بشأن شترنر، والعائلة المقدسة، والفلاسفة الأخيرون.

«انظروا، هكذا كان لا بد أن ينتهي فويرباخ!» «كان لا بد للفلسفة أن تنتهي بورع»، الخ. (ويغان، ص١٤٥).

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة السببية الحقيقية هي أن هذا الهتاف انتحال لفقرة من كتاب هيس الفلاسفة الأخيرون موجهة ضد باور، في عداد أناس آخرين (المقدمة، ص ٤).

«هكذا [...] من دون أية طريقة أخرى، كان لا بد للذرية الأخيرة للنساك المسيحيين [...] أن تستأذن من العالم».

***

يختتم القديس برونو مرافعته ضد فويرباخ وشركائه المزعومين بتأنيب موجه إلى فويرباخ: إنه يأخذ عليه أن كل ما كان في وسعه عمله هو أن «يبوق»، «أن ينفخ في بوق»، بينما السيد باور أو السيد النقد «ينطلق قدماً في عربته الظافرة ويحصد انتصارات جديدة» (ص ١٢٥)، (كي لا نقول شيئاً عن ذلك «الهجين المولود» وعن عمله «الهدَّام» المتواصل)، و«يخلع عن العرش» (ص ١١٩)، و«يمحق» (ص ١١١)، و«يصعق» (ص ١١٥)، و«يسحق بصورة ماحقة» (ص ١٢٠)، و«يحطم» (ص ١٢١)، ولا يسمح للطبيعة إلا «بالخمول» (ص ١٢٠)، ويبني «زنزانات» «أقسى» (!) (ص ١٠٤)، وأخيراً، ببلاغته الأكليريكية «الساحقة»، يسهب في الصفحة ١٠٥، بعفويته الجريئة وتقواه الجذل، عن «العالم الموجود، الثابت والراسخ والوطيد»، ويمطر على رأس فويرباخ (ص ١١٠) «صواناً وصخراً»، وختاماً ينقلب بهجمة جانبية على القديس ماكس أيضاً، بإضافته في الصفحة ١٢٤ «التجريد الأشد تجريداً» و«القسوة الأشد قسوة» «إلى النقد النقدي» و«المجتمع الاجتماعي» و«الصوان والصخر».

هذا كله حققه القديس برونو «من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه»، ذلك أنه «هو نفسه»؛ والأكثر من ذلك أنه «هو نفسه الأعظم دائماً ويستطيع دائماً أن يكون الأعظم» (هو ويستطيع أن يكون!) «من خلال نفسه وفي نفسه ومع نفسه» (ص ١٣٦). أوافق (Tope là)[*].

(*) Sela، باللاتينية في النص الأصلي.

مما لا ريب فيه أن القديس برونو سيشكل خطراً على الجنس الضعيف - طالما أنه «شخصية لا تقاوم»- لو لا أنه يخشى «من جهة ثانية حتى درجة مساوية الحسية على أنها الحاجز الذي يوجه الإنسان عنده إلى نفسه بصورة محتومة الضربة القاضية». ولذا فإنه لن يقطف على الأرجح «من خلال نفسه ومع نفسه» أية أزهار بكر، بل بالأحرى سيدعها تذبل في حنين لامتناه وشوق لاهب إلى «الشخصية التي لا تقاوم» التي «تملك الجنس الفريد وهذه الأعضاء الجنسية الفريدة والمتميزة»(*).

٥- القديس برونو في «عربته الظافرة»

قبل أن نغادر أبانا الكنائسي «ظافراً وواثقاً بالنصر»، فلنختلط لبرهة بذلك الحشد من المتسكعين الذي يتدفق راكضاً عندما «يندفع في عربته الظافرة ويحصد انتصارات جديدة» بمثل تلك اللهفة التي يتدفق بها عندما يقدم الجنرال عقلة الأصبع[٦٠] مشهداً مسلياً بجياده الأربعة. ولا عجب إذا سمعنا ترديد بعض أغاني الشارع لأن «مفهوم» الظفر «بحد ذاته» يتضمن أن يستقبل المرء بأغاني الشارع.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:]

(٣)

القديس ماكس

«ما الأشجار الخضر بالنسبة لي؟»[٦١]

إن القديس ماكس يستغل و«يستخدم» و«يستعمل» المجلس كي يلقي تعليقاً تبريرياً طويلاً عن «الكتاب» الذي ليس هو أي كتاب لا على التحديد، بل «الكتاب»، الكتاب بحد ذاته، الكتاب بامتياز، يعني الكتاب الكامل، الكتاب المقدس، الكتاب بوصفه شيئاً مقدساً، الكتاب الذي هو قدس الأقداس، الكتاب السماوي، أي (الأوحد وخاصته). إن «الكتاب»، كما نعلم، قد سقط من السماوات حوالى أواخر عام ١٨٤٤، واتخذ صورة العبد عند أ. ويغان في لايبزيغ[٦٢]. وبالتالي فقد كان تحت رحمة تقلبات الحياة الأرضية وهوجم من قبل «الثلاثة الأوحدين» شيليغا الشخصية العجيبة، وفويرباخ الأدري، وهيس[٦٣]. ومهما يكن من أمر، فمهما تعالى القديس ماكس باستمرار، بصفته خالقاً، فوق ذاته بصفته خليقة، كما يفعل بالنسبة إلى جميع مخلوقاته الأخرى، فقد أخذته الشفقة على أية حال على خديجه الواهن، وكيما يدافع عنه ويضمن سلامته أطلق «مرحى نقدية» بأعلى صوته. وكيما نسبر أغوار كلا هذه «المرحى النقدية» و«شخصية شيليغا العجيبة في كل مغزاهما، لا بد لنا هنا أن ندرس حتى درجة ما تاريخ الكنيسة وننظر إلى «الكتاب» عن كثب أعظم. أو، إذا شئنا أن نستخدم لغة القديس ماكس: يجب علينا أن نحشر «في هذا الموضع» «تأملاً» عن الأوحد

وخاصته هو فصل من تاريخ الكنيسة، «لهذا السبب الوحيد»، ألا وهو «أنه يمكن في رأينا أن يسهم في أيضاح النص».

«ارفعن أيتها الأرتاج رؤوسكن وارتفعن أيتها الأبواب الدهريات فيدخل ملك المجد.

«من هو هذا ملك المجد؟ الرب القدير الجبار، الرب الجبار في القتال.

«ارفعن أيتها الأرتاج رؤوسكن وارفعنها أيتها الأبواب الدهريات فيدخل ملك المجد.

«من هو هذا ملك المجد؟ الرب الأوحد(*) هو ملك المجد» (كتاب المزامير(*Ps[aume]*)، ٢٤: ٧- ١٠).

(*) في التوراة «رب الجنود»(c'est le seigneur zebaoth) .

١ـ الأوحد وخاصته

إن الرجل الذي «أسس قضيته على لا شيء»(٦٤)، بوصفه رجلاً ألمانياً صالحاً، يبدأ في الحال «مرحاه النقدية» المطولة بمرثاة: «أي شيء في واقع الأمر يمكن ألا يكون قضيتي؟» (ص ٥ من الكتاب). ويستمر نائحاً بصورة تقطع أوصال القلب: «لا بد أن تكون الأشياء جميعاً قضيته»، وقد ألقيت على عاتقه «قضية الله، وقضية الجنس البشري، والحقيقة والحرية، وفضلاً عن ذلك قضية شعبه، قضية أميره»، وآلاف من القضايا الصالحة الأخرى. يا للرجل المسكين! إن البورجوازيين الفرنسيين والإنكليز يشكون من نقص الأسواق، ومن الأزمات الاقتصادية، ومن الإفلاسات في سوق الأوراق المالية، ومن الأوضاع السياسية السائدة في هذا الحين، الخ؛ وإن المالك الصغير الألماني، الذي لم يسهم بصورة فعالة في الحركة البورجوازية إلا على صعيد الأفكار وحدها، والذي لم يفعل فيما عدا ذلك سوى عرض حياته على من يدفع أكثر، يتوهم بكل سذاجة أن قضيته الخاصة وحدها هي «القضية الصالحة»، «قضية الحرية، والحقيقة، والجنس البشري» الخ.

إن صاحبنا معلم المدرسة الألماني يؤمن بكل سذاجة(*) بهذا الوهم لدى المالك الصغير الألماني، وينكب على امتداد ثلاث صفحات على تحليل أولي لجميع هذه القضايا الصالحة.

إنه يستقصي «قضية الله» و«قضية الجنس البشري» (ص ٦ و٧) ويجد أن هاتين «قضيتان أنانيتان بصورة صرفة»، وإن كلا الله والجنس البشري لا يعنيان إلا بمصالحهما، وإن «الحقيقة والحرية والإنسانية والعدالة» «معنية بذواتها فقط وليس بذواتنا، برفاهيتها فحسب من دون رفاهيتنا» - الأمر الذي يستخلص منه أن جميع هؤلاء الأشخاص «هم إذن، في وضع ميسور حتى الدرجة القصوى». وإن الأمر ليبلغ أن يحول هذه العبارات المثالية -الله، الحقيقة، الخ - إلى بورجوازيين موسرين هم «في وضع ميسور بشكل استثنائي»،

(*) Tout Bonnement، بالفرنسية في النص الأصلي.

ويستمتعون «بأنانية مريحة». لكن فكرة هذا الأمر تضايق هذا الأناني المقدس، فيهتف: «وأنا؟».

«أنا، من جهتي، استخلص من هذا درساً، وأفضّل بعد الآن أن أصبح أنا نفسي أنانياً، بدلاً من الاستمرار في خدمة هؤلاء الأنانيين الكبار!» (ص ١٧).

وهكذا نرى أية حوافز مقدسة ترشد القديس ماكس في اعتناقه الأنانية. ليست المزايا الصالحة لهذا العالم، الكنوز التي يفسدها العفن والصدأ، رأسمال أصحابه الأوحدين، هي التي تصدُّ النوم عن عينيه، بل الكنز السماوي، رؤوس أموال الله، والحقيقة، والحرية، والجنس البشري، الخ.

ولولا أنه كان متوقعاً منه أن يخدم مثل هذه القضايا الصالحة جميعاً لما اكتشف قط أن له، هو الآخر، قضيته «الخاصة»، وبالتالي ما «اتخذ» «أي شيء» (يعني «الكتاب») على أنه أساس قضيته.

ولو أن القديس ماكس نظر بصورة أكثر تمعناً بعض الشيء إلى هذه «القضايا» المتنوعة وإلى «أصحابها»، يعني الله، والجنس البشري، والحقيقة، لكان انتهى إلى النتيجة المناقضة: إن الأنانية، المؤسسة على النمط الأناني الفعلي لهؤلاء الأشخاص في العمل، لا بد أن تكون وهمية بقدر هؤلاء الأشخاص أنفسهم.

وبدلاً من ذاك، فقد قرر قديسنا الدخول في مباراة مع «الله» و«الحقيقة»، وأن يؤسس قضيته على ذاته:

«عليَّ، على هذه الأنا نفسها التي هي، بقدر الله تماماً، عدم كل شيء آخر، أنا الذي أنا كلي، أنا الذي أنا الأوحد... أنا لست العدم بمعنى الفراغ، بل على النقيض من ذلك، العدم الخلاق، العدم الذي أنا ذاتي، بصفتي خالقاً، أخلق كل شيء انطلاقاً منه».

لقد كان في مقدور الأب الكنائسي المقدس أن يصوغ كذلك هذه الجملة الأخيرة كما يلي: أنا كل شيء في فراغ اللغو، «بل على النقيض من ذلك»، أنا هو الخالق التافه، الكل الذي أنا نفسي، خالقاً، أبدع العدم انطلاقاً منه.

ولسوف يتضح فيما بعد أي من هاتين القراءتين هي القراءة الصحيحة. ويكفينا هذا بشأن المقدمة.

إن «الكتاب» نفسه مقسم، مثله مثل الكتاب القديم، إلى عهد قديم وعهد جديد - يعني إلى التاريخ الأوحد للإنسان (الناموس والأنبياء) والتاريخ اللاإنساني للأوحد (إنجيل ملكوت الله). والكتاب الأول هو التاريخ في إطار المنطق، الكلمة المقيدة إلى الماضي؛ والكتاب الثاني هو المنطق في التاريخ، الكلمة المحررة، التي تناضل ضد الحاضر وتتغلب عليه بصورة ظافرة.

العهد القديم: الإنسان

١ ـ كتاب التكوين أو حياة إنسان

يتظاهر القديس ماكس هنا بأنه يكتب سيرة عدوه المميت، «الإنسان»، لا سيرة «الأوحد» أو «الفرد الفعلي». وإنه ليتعثر من جراء ذلك في تناقضات مسلية.

وكما يليق بكل كتاب تكوين طبيعي، فإن «حياة إنسان» تبدأ من البداية(*)، مع «الطفل». وكما يكشف لنا في الصفحة ١٣، فإن الطفل:

> «من البداية يعيش حياة صراع ضد العالم بأسره، فيقاوم كل شيء وكل شيء يقاومه». «كلاهما يظلان عدوين». لكن كلاً منهما يضمر للآخر «الاعتبار والاحترام»، و«هما في حالة تيقظ أبداً، يبحثان عن نقاط الضعف عند بعضهما بعضاً».

وإنه ليفسر لنا فيما بعد، في الصفحة ١٤،

> «إننا نسعى»، بوصفنا أطفالاً، «إلى سبر أعماق الأشياء أو إلى اكتشاف ما يكمن خلفها؛ وبالتالي» (ليس بدافع العداوة إذن) «فإننا نترصد جميع نقاط الضعف عندها». (إن إصبع شيليغا، بائع الأسرار، واضحة هنا).

(*) ab ovo، باللاتينية في النص الأصلي.

وهكذا فإن الطفل يصبح منذ البداية ميتافيزيقياً يسعى إلى سبر «أعماق الأشياء».

إن هذا الطفل المتأمل، الذي «طبيعة الأشياء» أعز على قلبه من لعبه، ينجح أحياناً في التغلب على «عالم الأشياء»، فيستولي عليه، ومن بعد أن يدخل طوراً جديداً، سن المراهقة، حيث لا بد له أن يخوض صراعاً «صراعاً حياتياً شاقاً» جديداً، الصراع ضد العقل، ذلك أن «أول اكتشاف ذاتي يسمى الروح» و«نحن نتسامق فوق العالم، نحن روح» (ص ١٥). إن وجهة نظر المراهق «وجهة نظر سماوية»، فالطفل قد «تعلم» فحسب، وهو «لم يتوقف عند قضايا منطقية أو لاهوتية صرفة» - بالضبط كما أن (الطفل) «بيلاطس»(Pilate) تجاوز على عجل السؤال: «ما هي الحقيقة؟» (ص ١٧). إن المراهق «يحاول أن يتحكم في الأفكار»، فهو يفهم «الأفكار، الروح» و«يبحث عن الأفكار»؛ إنه «يكرس نفسه لأفكاره» (ص ١٦)، وهو يملك «أفكاراً مطلقة، يعني أفكاراً ليست شيئاً آخر سوى أفكار، أفكار منطقية». إن المراهق الذي «يتصرف» على هذا الغرار، بدلاً من ملاحقة الفتيات والأشياء الدنيوية الأخرى، ليس سوى «شترنر» المراهق، الطالب المراهق البرليني المجتهد، المنشغل في المنطق الهيغلي والمحدق بإعجاب في ميشيليه العظيم. وإنه ليقال بكل حق عن هذا المراهق، في الصفحة ١٧:

> «إخراج الفكر الصرف إلى النور وتكريس الذات له - في هذا تقوم فرحة المراهقة، وإن جميع صور عالم الفكر البراقة - الحقيقة، الحرية، الجنس البشري، الإنسان، الخ، - تشع على النفس المراهقة وتلهمها».

ومن ثم فإن هذا المراهق يرمي جانباً «الموضوع» أيضاً كي «يعنى» «بأفكاره» وحدها؛ إنه:

> «يشمل تحت الاسم الحقير للمظاهر السطحية كل ما ليس بروحاني، وإذا هو مع ذلك تعلق بمثل هذه المظاهر، مثل عادات الطلاب، الخ، فذلك لا يحدث إلا عندما ولأنه يكتشف الروح فيها، يعني حين تصبح رموزاً بالنسبة إليه» (من ذا لا «يكتشف» شيليغا هنا؟).

يا للمراهق البرليني الشجاع! إن جلسات احتساء الجعة في الجمعيات الطلابية لم تكن

بالنسبة إليه سوى «رمز»، وإذا هو سكر في كثير جداً من الأحيان حتى تدحرج تحت الطاولة، فما ذلك إلا حباً «بالرمز». ومما لا ريب فيه أنه كان يرغب كذلك أن «يكتشف الروح» هناك تحت الطاولة! - أما قدر ما يتمتع به هذا المراهق الطيب من فضيلة، فهو الذي كان في مقدور إيوالد (Ewald) العجوز، الذي كتب مجلدين عن الشباب الفاضل، أن يتخذه نموذجاً له، فهذا ما يتضح من الحقيقة التالية أيضاً، ألا وهي أنه «اطلع» على ما يلي (ص ١٥): «يجب التخلي عن الأب والأم، واعتبار جميع السلطات الطبيعية محطمة». فبالنسبة إليه، «هو الإنسان العقلاني، لا وجود للعائلة على أنها سلطة طبيعية؛ إنه ينكر ذويه، وإخوته، وأخواته، الخ». بيد أن هؤلاء جميعاً يولدون من جديد «على أنهم قوى روحانية، عقلانية». وبفضل ذلك يوفق المراهق الصالح طاعة الوالدين والاحترام لهما مع وعيه الأخلاقي التأملي، وتظل الأشياء جميعاً كما كانت من قبل. وبالطريقة نفسها «قيل» في الوقت الحاضر (ص ١٥): «يجب على المرء أن يطيع الله بالأحرى من البشر». أجل، إن المراهق الصالح قد بلغ قمة المناقبية في الصفحة ١٦، حيث «يقال في الوقت الحاضر»: «يجب على المرء أن يطيع ضميره الخاص بالأحرى من الله». وإن هذا الشعور الأخلاقي الرفيع يرفعه حتى فوق «العذارى المنتقمات»، وحتى فوق «غضب بوزيدون(٦٥) - إنه لا يخشى شيئاً قدر خشيته من - «ضميره».

وأما أنه اكتشف أن «الروح هو الجوهري»، فإنه لا يخاف بعد الآن النتائج التالية المحفوفة بالأخطار:

> «ومهما يكن من أمر، فإذا اعترف بالروح على أنه الجوهري، فذلك يشكل فارقاً بعد، حسبما يكون الروح فقيراً أم غنياً، وبالتالي»(!) «فإن المرء يجهد لأن يصبح غنياً بالروح؛ إن الروح يسعى لأن يوسع حدوده، وأن يقيم ملكوته، وهو ملكوت ليس من هذا العالم الذي انتصر عليه للتوّ واللحظة. وبهذه الطريقة إذاً، يجهد الروح لأن يكون الكل في الكل» (أية طريقة هي هذه؟) «يعني على الرغم من أنني روح، فأنا لست مع ذلك روحاً كاملاً ويجب علي» (؟) «قبل كل شيء أن أنشد الروح الكامل» (ص١٧).

«ذلك يشكل فرقاً» - «ذلك»، ما هذا؟ ما هو «ذلك» الذي يشكل فرقاً؟ سوف نصادف في كثير من الأحيان «ذلك» العجيبة هذه عند رجلنا المقدس، وسوف يتبين عندئذ أنها الأوحد من جهة نظر الجوهر، بداية المنطق «الأوحد»، وبهذه الصفة الهوية الحقيقية «للوجود» و«العدم» الهيغليين. وبالتالي فإننا سنلقي مسؤولية كل ما تفعله «ذلك» هذه أو تقوله وتجترحه على عاتق قديسنا، الذي علاقته بها هي علاقة خالقها. وقبل كل شيء، فإن «ذلك» هذه، كما رأينا، تشكل فرقاً بين الفقير والغني. ولماذا؟ لأن «الروح اعترف به على أنه الجوهري». مسكينة «ذلك»، التي ما كانت تتوصل قط من دون هذا الاعتراف إلى إدراك الفرق بين الفقير والغني! «وبالتالي فإن المرء يجهد»، الخ. «المرء»! إن لدينا ههنا الشخص اللاشخصي الثاني الذي يعمل، جنباً إلى جنب مع «ذلك» التي كانت موضع البحث لتوها، في خدمة شترنر ولا بد له أن ينجز أشد أعمال السخرة إرهاقاً من أجله. وإننا لنرى بوضوح هنا كيف اعتاد هذان الإثنان أن يتكاتفا. فما دامت «ذلك» تشكل فرقاً فيما إذا كان الروح فقيراً أم غنياً، فإن «المرء» يجهد إذن، (أيمكن لأي امرئ باستثناء خادم شترنر المخلص أن يتصور هذه الفكرة؟)- والمرء، بالتالي، يجهد لأن يصبح «غنياً بالروح». تعطي «ذلك» الإشارة، وفي الحال ينضم «المرء» إليها بأعلى صوته. إن تقسيم العمل ينفذ حسب القواعد الكلاسيكية.

وما دام «المرء يجهد لأن يصبح غنياً بالروح»، إذن «فالروح يرغب في أن يوسع حدوده، وفي أن يقيم ملكوته»، الخ. «والحال أنه إذا» لم يكن ذلك كله متهافتاً، «فذلك يشكل فرقاً بعد» حسبما «يريد المرء أن يصبح غنياً بالروح»، أو ما إذا كان «الروح يرغب في أن يقيم ملكوته». وحتى الآن لم يرغب الروح في أي شيء كان، لم يمثل «الروح» بعد على أنه شخص - كانت المسألة مسألة روح «المراهق»، لا مسألة «الروح» في ذاته، الروح بصفته ذاتاً. بيد أن كاتبنا القديس يحتاج الآن روحاً مختلفاً عن روح المراهقة، روحاً غريباً، وفي آخر الأمر روحاً قدساً، يستطيع أن يضعه في تعارض مع الروح الأول. الشعوذة رقم ١.

«وبهذه الطريقة يجهد الروح لأن يصبح الكل في الكل»، وهذه صيغة غامضة تفسر بعدئذ كما يلي:

«على الرغم من أنني روح، فأنا لست مع ذلك روحاً كاملاً ويجب عليَّ

قبل كل شيء أن أنشد الروح الكامل». والحال أنه إذا كان القديس ماكس «روحاً ناقصاً»، «فذلك يشكل فارقاً» حسبما يتوجب عليه أن ينشد «إكمال» روحه أو ينشد «الروح الكامل».

لقد كان يعالج قبل أسطر قليلة الروح «الفقير» أو «الغني» عامة – وهذا فرق كمي ودنس – وها هو يتعامل على حين غرة مع الروح «الناقص» و«الكامل» – وهذا فرق كيفي وسري. إن السعي إلى تطوير روح المرء الخاص يمكن أن يتحول الآن إلى نشدان «الروح الكامل» بواسطة «الروح الناقص». إن شبح الروح القدس يجوس في الأرجاء. الشعوذة رقم ٢.

ويستطرد الكاتب القديس:

«لكن بهذه الوسيلة» (يعني بتحويل الطموح إلى «كمال» روحي، إلى نشدان «الروح الكامل») «فإنني، أنا الذي وجدت نفسي لتوي بصفتي روحاً، أفقد نفسي من جديد في الحال، إذ أنحني أمام الروح الكامل بصفته روحاً ليس خاصتي، بل يتعالى عليَّ، وأحسُّ بكل خوائي» (ص ١٨).

ليس هذا شيئاً سوى تطوير لاحق للشعوذة رقم ٢. فبعدما افترض «الروح الكامل» على أنه كائن واقعي ووضع في تعارض مع «الروح الناقص»، يتضح أن «الروح الناقص»، يحس «خواءه» بصورة أليمة حتى أعماق نفسه. ولنتابع:

«حقاً إن المسألة تتوقف على الروح، لكن هل كل روح هو الروح الحق؟ إن الروح الحق والحقيقي هو المثل الأعلى للروح، «الروح القدس». ليس هو روحي أو روحك، بل على وجه الدقة» (!) «روح مثالي، روح من العالم الآخر – الله. إن الله روح» (ص ١٨).

إن الروح «الكامل» قد حوِّل هنا على نحو مفاجىء إلى الروح «الحق»، وعلى الفور بعدئذ إلى «الروح الحق والحقيقي»؛ ويعرف هذا الروح الأخير بصورة أوثق على أنه «المثل الأعلى للروح، الروح القدس»، الأمر الذي تثبته الحقيقة التالية، ألا وهي أنه «ليس روحي أو روحك، بل على وجه الدقة روح مثالي، روح من العالم الآخر، الله»! إن الروح الحقيقي هو المثل الأعلى للروح، «على وجه الدقة» لأنه روح مثالي! إنه الروح القدس «على وجه

الدقة» لأنه – الله. يا لها من «براعة فكرية»! ولنلاحظ أيضاً بصورة عابرة أن «روحك» لم تطرح حتى الآن على بساط البحث مطلقاً. الشعوذة رقم ٣.

وهكذا حين أنشد أن أطوِّر، أو كما يعبر القديس ماكس عن ذلك، أن أبلغ «الكمال» في ثقافتي الرياضية (mathématician)، فإنني أنشد إذن، الرياضي «الكامل»، يعني الرياضي «الحق والحقيقي»، «المثل الأعلى» للرياضي، أنشد الرياضي «القديس» الذي هو متميز مني ومنك (على الرغم من أنك قد تكون في نظري الرياضي الكامل، بالضبط كما كان أستاذ الفلسفة الروح الكامل بالنسبة إلى المراهق البرليني): «على العكس من ذلك، فإنني أنشد على وجه الدقة [رياضياً] مثالياً، من العالم الآخر»، هو رياضي في السماوات، «الله». إن الله رياضي.

وينتهي القديس ماكس إلى هذه النتائج العظيمة جميعاً لأن «ذلك يشكل فرقاً حسبما يكون الروح فقيراً أم غنياً»، يعني في اللغة الصريحة حسبما يكون المرء غنياً أم فقيراً بالروح، وكذلك لأن «مراهقه» اكتشف هذه الحقيقة المرموقة.

ويستطرد القديس ماكس في الصفحة ١٨:

«إن ما يميز الرجل من المراهق أنه يأخذ العالم كما هو»، الخ.

وبنتيجة ذلك، فإننا لا نعلم كيف ينتهي المراهق على حين غرة لأن يأخذ العالم «كما هو»، كما أننا لا نشاهد جدلينا (dialectician) القديس يتدبر أمر الانتقال من المراهق إلى الرجل، بل كل ما نعلمه هو أن «ذلك» يجب أن تحقق هذه الخدمة و«تميز» المراهق من الرجل. لكن حتى «ذلك» هذه لا تكفي بحد ذاتها كي تحرك الشاحنة الثقيلة لهذه الأفكار الفريدة. فبعد أن عمدت «ذلك» إلى «تمييز الرجل من المراهق»، فإن الرجل يسقط من جديد في حالة المراهقة على أية حال، ويأخذ في الانشغال مجدداً «في الأمور الروحانية وحدها»، ولا يأخذ في الحركة حتى يسرع «المرء» إلى مساعدته بجياد بديلة. «عندما يأخذ المرء في حب جسده الخاص، الخ» (ص ١٨)، «عندئذ فقط» تتقدم الأمور جميعاً برفق من جديد، ويكتشف الرجل أن له مصلحة شخصية وينتهي إلى «اكتشاف ذاته مرة ثانية». إنه لا «يجد نفسه بصفته روحاً» فحسب، على غرار المراهق، «كي يفقد نفسه من جديد في الحال

باستسلامه للروح الكلّي»، بل على العكس من ذلك يجد نفسه «من حيث هو روح يملك جسداً» (ص ١٩). وإن هذا «الروح الذي يملك جسداً» ينتهي هو الآخر إلى أن «يعنى لا في روحه الخاص فحسب» (مثل المراهق)، «بل في الإرضاء الكلي، في إرضاء الفرد كله» (اهتمام في إرضاء الفرد كله!) - إنه ينتهي إلى الاستمتاع «بنفسه، وبجسده، وبالحياة التي يعيش». إن الألماني الذي هو «رجل» شترنر يصل على الدوام متأخراً جداً. لقد كان يستطيع أن يرى مئات من «المراهقين» المتأنقين يمشون الهوينى على طول شوارع باريس أو في شارع ريجنت في لندن، من أولئك الذين لم يكتشفوا بعد أن لهم «روحاً تملك جسداً»، ومع ذلك فهم يستمتعون «بأنفسهم وبالحياة التي يعيشون»، واهتمامهم الرئيسي ينصب على «إرضاء الفرد كله».

إن هذا «الاكتشاف الذاتي» الثاني يملأ جدلينا القديس بحماسة بالغة بحيث ينسى دوره على حين غرة ويأخذ في التحدث لا عن \الإنسان، بل عن نفسه، ويكشف لنا أنه هو نفسه، الأوحد، هو «الإنسان»، وأن «الإنسان» = «الأوحد». وهذه شعوذة جديدة.

«كما أجد نفسي» (يجب أن نقرأ: «كما يجد المراهق نفسه») «وراء \الأشياء، على أنني روح، كذلك يجب بالضرورة أن أجد نفسي أيضاً في وقت لاحق» (يجب أن نقرأ: «\الرجل يجب أن يجد نفسه») «وراء \الأفكار، بصفتي خالقها ومالكها. ففي مرحلة الأرواح كانت الأفكار، على الرغم من كونها ذرية دماغي، تسبقني أنا نفسي» (تسبق المراهق)، و«تموج حواليَّ مثل أوهام هذيانية وتلقي في نفسي اضطراباً عظيماً، مثل قوة مرعبة. لقد اتخذت الأفكار هيئة جسدية، وكانت أشباحاً مثل الله، والأمبراطور، والبابا، والوطن الأم، الخ؛ وإذا دمرت هيئتها الجسدية أعاود احتواءها في جسدي الخاص، وأقول: أنا وحدي أملك هيئة جسدية. وإنني لآخذ العالم من الآن فصاعداً كما هو بالنسبة إليَّ، على أنه لي، على أنه خاصتي. إنني أنسب جميع الأشياء إلى ذاتي».

وهكذا فإن الرجل، الموحد ههنا مع «الأوحد»، بعدما أعطى الأفكار بادئ الأمر وجوداً

جسدياً، يعني بعدما حولها إلى أشباح، يدمر الآن هذا الوجود الجسدي من جديد، وذلك بإعادة احتوائها في جسده الخاص، الذي يجعله من جراء ذلك جسد الأشباح. إنه لا يقتنع بوجوده الجسدي الخاص إلا بفعل هذا الإنكار للأشباح، الأمر الذي يبين الطبيعة الحقيقية لهذا الإنشاء التجريدي: جسدية الرجل التي لا بد له أن «يخبر نفسه» بشأنها بادئ الأمر كيما يؤمن بها. بيد أن ما «يخبر به نفسه» لا «يقوله» بصورة صحيحة أيضاً. وبما أنه لا يوجد في رأسه، فيما عدا هذا الجسد «الأوحد»، أنواع متباينة من الأجسام المستقلة، من النطف، فإنه يحوِّل هذه الواقعة إلى «خرافة»: أنا وحدي أملك هيئة جسدية. وهذه شعوذة أخرى.

وفضلاً عن ذلك، فإن الرجل الذي حشا رأسه، في أيام مراهقته، بمختلف أنواع السخف عن القوى والعلاقات القائمة، مثلاً، الأمبراطور، والوطن الأم، والدولة، الخ، ولم يعرفها في تصوره إلا على اعتبارها «أوهامه الهذيانية» الخاصة - هذا الرجل، وفقاً للقديس ماكس، يدمر حقاً جميع هذه القوى إذ يطرد من رأسه رأيه الخاطئ عنها. وعلى النقيض من ذلك، فأما أنه لا ينظر بعد الآن إلى العالم من خلال منظار مخيلته الذي يشوه الأمور، فلا بد له من أن يفكر في البيئة العملية لهذا العالم، وأن يعمل على معرفتها وعلى الاسترشاد بها. وحين يدمر الوجود المادي الوهمي الذي كان العالم يملكه بالنسبة إليه، فإنه يكتشف وجوده المادي الفعلي خارج مخيلته. ومع زوال الوجود الجسدي الشبحي للأمبراطور، فليس الأمبراطور الموجود جسدياً هو الذي يزول بالنسبة إليه، بل طابعه الشبحي فقط، وهو يستطيع أخيراً الآن أن يقدر قوته الفعلية في كل مداها. الشعوذة رقم ٣.

إن المراهق الذي أصبح رجلاً لا يتخذ موقفاً نقدياً حتى تجاه الأفكار التي يتبناها الآخرون أيضاً والمتداولة في صورة مقولات، بل يتخذ الموقف النقدي حيال تلك الأفكار التي هي «من صنع دماغه» فقط، أي التي هي نسخة بسيطة ينقلها دماغه عن الآراء العامة بشأن الأشياء كما هي قائمة. وهكذا، على سبيل المثال، لا يحل حتى مقولة «الوطن الأم»، بل رأيه الشخصي فقط في هذه المقولة، وبعد ذلك فإن المقولة الصالحة عموماً تظل باقية، وحتى في مجال «الفكر الفلسفي» لا يزال العمل في بدايته بعد. وعلى أية حال، فإنه يريد أن يحملنا على الاعتقاد بأنه دمر المقولة نفسها لأنه دمر علاقته الشخصية المريحة التي كانت

تربطه بها – مثلما أراد أن يحملنا على الاعتقاد قبل قليل بأنه دمر سلطان الامبراطور باستغنائه عن تصوره الوهمي عنه. الشعوذة رقم ٤.

ويستطرد القديس ماكس:

«وهكذا فإنني آخذ العالم على أنه ما هو لي، على أنه عالمي، على أنه خاصتي».

إنه يأخذ العالم على أنه ما هو له، يعني كما هو ملزم بأخذه، وبذلك فهو قد استملك العالم، جعله خاصته– وهي وسيلة للاستملاك من المؤكد أن أحداً من الاقتصاديين لم يأتِ على ذكرها، لكن «الكتاب» سوف يكشف لنا عن طريقتها ونجاحاتها بمزيد من التأكيد والترف. ولكن ما «يأخذه» في حقيقة الأمر على أنه له ويستملكه ليس هو «العالم» بل هو «الأوهام الهذيانية» التي يثيرها هذا العالم فيه. إنه يأخذ العالم على أنه تصوره عنه، وبهذه الصفة فإن العالم هو ملكيته المتصورة، ملكية تصوره؛ تصوره على أنه ملكية، ملكيته على أنها تصور، تصوره الخاص، أو تصوره عن الملكية، وهذا كله يعبر عنه في هذه الجملة الفريدة: «إنني أنسب جميع الأشياء إلى ذاتي».

فبعدما اعترف الرجل، كما يقر القديس نفسه بذلك، بأن العالم لم يكن مأهولاً إلا بالأشباح، لأن المراهق قد راودته الرؤى، فإنه يجد نفسه، بعدما زال بالنسبة إليه العالم الوهمي الخاص بالمراهق، في عالم واقعي، مستقل عن أوهام المراهق.

وهكذا يجب أن نقرأ إذن: وهكذا فإنني آخذ العالم كما هو بصورة مستقلة عن ذاتي، في الشكل الذي يخص به ذاته (إن «الرجل» نفسه «يأخذ» – أنظر ص ١٨ – «العالم كما هو»، وليس كما يحبه أن يكون). وآخذه قبل كل شيء على أنه ليس ملكيتي (لم يكن ملكيتي حتى الآن إلا في شكله الشبحي): إنني أنسب ذاتي إلى جميع الأشياء وبهذه الصفة وحدها أنسب جميع الأشياء إلى ذاتي.

«إذا أنا، كروح، رفضت العالم الذي أكنُّ له أعمق الاحتقار، فإنني إذن، كمالك، أرفض الأشباح أو الأفكار في هوة بطلانها. ليس لها سلطان عليَّ بعد

الآن، بالضبط كما أن أية «قوة دنيوية» لا تملك سلطاناً على الروح» (ص ٢٠).

نرى هنا أن المالك، رجل شترنر، يستملك في الحال مزايا المراهق المثالية الذي يتألف (*)(*Sine beneficio deliberandi atque inventraii*)[٦٦]، كما يقول هو نفسه، من «أوهام هذيانية» و«أشباح» فقط. وإنه ليتوهم أنه، في عملية التغير من طفل إلى مراهق، قد انتهى حقاً من عالم الأشياء، وفي عملية التغير من مراهق إلى رجل قد انتهى حقاً من عالم الروح، وإنه يملك الآن، بوصفه رجلاً، العالم كله رهن إشارته وليس ثمة ما يقلقه على الإطلاق. وإذا كان صحيحاً أنه ليس لأية قوة خارجة عنه، كما يقول هو نفسه مكرراً ثرثرة المراهق، أية سلطة على الروح، وبالتالي فالروح هو السلطة العليا على الأرض - وإذا كان صحيحاً أنه، هو الرجل، قد أخضع هذا الروح الكلي القدرة- أفليس هو إذن كلي القدرة تماماً؟ وإنه لينسى أنه لم يدمر سوى الشكل الوهمي والشبحي الذي تتخذه أفكار «الوطن الأم»، الخ، في دماغ «المراهق»، لكنه لم يمس بعد هذه الأفكار بقدر ما تعبِّر عن العلاقات الفعلية. ولما كان في منأى عن الوصول إلى التحكم في الأفكار - فقد أصبح الآن قادراً فقط على الحصول عليها.

«إنه لواضح الآن - وتلك ستكون خاتمة حديثنا» (ص ١٩٩) إن رجلنا القديس قد تابع حججه الواهية عن زمر الأعمار حتى الهدف المنشود والمقدر سلفاً. وإنه لينقل إلينا النتيجة المحققة في عبارة هي ظل شبحي سوف نقارنه الآن بجسده المفقود.

(*) *Sans bénefice d'inventaire*.

العبارة الفريدة (ص ٢٠)	مالك الظل المحرر المرافق
«إن الطفل، بوصفه واقعياً، قد ظل أسيراً لأشياء هذا العالم، حتى نجح شيئاً فشيئاً في اكتشاف الطبيعة الحقيقية لهذه الأشياء بالذات. وكان المراهق مثالياً، تلهمه الأفكار، حتى سما إلى مرتبة الرجل، هذا الأناني الذي يتصرف بالأشياء والأفكار كما يحلو له ويضع مصلحته الشخصية فوق جميع الأمور. وأخيراً الشيخ؟ إذا ما أصبحت شيخاً فسوف يحين الأوان للحديث عنه».	كان الطفل، فعلياً، أسيراً لعالم أشيائه، حتى نجح شيئاً فشيئاً (كي نستخدم تعبيراً احتيالياً عن التطور) في تجاوز هذه الأشياء بالذات. وكان المراهق خيالياً، طائشاً من جراء حماسته المفرطة، حتى أعيد إلى أسفل من قبل هذا الرجل، البورجوازي الأناني، الذي تتصرف به الأشياء والأفكار كما يحلو لها، لأن مصلحته الشخصية تضع جميع الأمور فوقه. وأخيراً الشيخ؟ - «ما لي ولك، يا امرأة؟»

وهكذا فإن هذا التاريخ عن «حياة إنسان» يرجع، إذاً «وتلك ستكون خاتمة حديثنا»، إلى ما يلي:

يعتبر شترنر مراحل الحياة المتباينة على أنها مجرد «اكتشافات ذاتية» للفرد، وهذه «الاكتشافات الذاتية» ترتد أبداً إلى علاقة معينة للوعي. وهكذا فإن حياة الفرد هنا هي الفروق في درجة وعيه، ومن المؤكد أن التبادلات الفيزيولوجية والاجتماعية التي يتعرض لها الأفراد والتي تنتج درجات الوعي المختلفة لا تعني شترنر على الإطلاق. وبالتالي فعنده أن الطفل والمراهق والرجل يجدون على الدوام العالم جاهزاً، قياساً على الطريقة التي «اكتشفوا» بها «أنفسهم»؛ ولا يفعلون أي شيء على الإطلاق ليخلصوا إلى مصادفة أي شيء موجود. وأما علاقة الوعي بالذات، فإنها لم تدرك هي الأخرى بصورة صحيحة، بل بصورة مغلوطة فحسب، في الشكل التأملي وحده. ولذا كان موقف جميع هذه الأشكال من العالم فلسفياً أيضاً - «واقعياً عند الطفل»، «مثالياً عند المراهق»، وإن الرجل لهو الوحدة السالبة لكليهما، على اعتباره سلبية مطلقة، كما يتبين من العبارة الختامية الآنفة الذكر. وهكذا يماط اللثام عن سر «حياة إنسان»، فيتضح الآن أن «الطفل» لم يكن سوى تنكر للواقعية»، وأن

«المراهق» لم يكن سوى تنكر «للمثالية»، وأن «الرجل» لم يكن سوى محاولة من أجل حل هذا التناقض الفلسفي. وليس هذا الحل، هذه «السلبية المطلقة»، ممكناً - كما يتبين منذ الآن - إلا لأن الرجل يتبنى بصورة عمياء أوهام الطفل والمراهق على حد سواء، متوهماً أنه بذلك قد سيطر على عالم الأشياء وعلى عالم الروح.

ما دام القديس ماكس لا يعير انتباهاً «لحياة» الفرد الفيزيولوجية والاجتماعية، إذ لا يقول شيئاً البتة عن «الحياة» بكل بساطة، فإنه يصرف الانتباه - مخلصاً بذلك لنفسه - عن الحقب التاريخية، والقوميات، والطبقات، الخ، أو يعمد - وهذا يعود إلى الشيء ذاته - إلى تضخيم الوعي السائد للطبقة الأقرب إليه في بيئته المباشرة حتى يجعل منه الوعي الطبيعي «لحياة إنسان». وكيما يرتفع فوق هذا التفكير الضيق لمعلم المدرسة المحدود، فإنه لا يحتاج لأكثر من مقارنة «مراهقة» مع أول بقال مراهق يصادفه، مع عامل مراهق في مصنع إنكليزي أو مراهق من أميركا الشمالية، كي لا نأتي على ذكر الكيرجيين (Kirghiss) المراهقين.

ولا يكتفي صاحبنا القديس في سذاجته الهائلة - وذلك هو الروح الذي يتغلغل في كل كتابه - بأن يعير مراهقه إيماناً أعمى بطفله، ورجله نفس الإيمان بمراهقة. إنه يخلط هو نفسه، من دون أن يلاحظ ذلك، الأوهام التي يملكها أو يزعم امتلاكها بعض «المراهقين»، و«الرجال»، الخ، عن أنفسهم مع «حياة»، ومع واقع هؤلاء المراهقين والرجال الملتبسين حتى درجة عالية.

إن نموذج كل هذه الحجج الواهيةعن زمر الأعمار قد وصف من قبل في القسم الثالث من كتاب هيغل الموسوعة[٦٧] وفي «تحولات متنوعة» في مواضع أخرى عند هيغل أيضاً. ومن الطبيعي أنه لا بد للقديس ماكس، الذي يلاحق أغراضه «الخاصة»، من أن يعمد إلى بعض «التحولات» هنا أيضاً. فحيثما يقيم هيغل مثلاً اعتباراً كبيراً للعالم التجريبي بحيث يصور المواطن الألماني على أنه عبد العالم من حوله، لا بد لشترنر أن يجعل منه سيد هذا العالم، الأمر الذي لم يبلغه حتى في المخيلة. وكذلك يزعم القديس ماكس أنه لم يتحدث عن الشيخ لأسباب تجريبية؛ إنه يريد على حد قوله أن ينتظر حتى يصبح هو نفسه شيخاً (وبالتالي فإن «حياة إنسان» = حياة إنسانه الأوحد هنا). وإن هيغل ينشىء بكل نشاط أعمار

الحياة الأربعة لأنه يرى أن الإنكار يفرض نفسه في شكل مزدوج في العالم الواقعي، كقمر وكمذنب (أنظر: فلسفة الطبيعة[٦٨] لهيغل)، وبالتالي فإن الرباعية هنا تحل محل الثلاثية. وإن أصالة شترنر الوحيدة لتقوم بجعل القمر والمذنب يتزامنان، الأمر الذي يتيح له أن يحذف الشيخ البائس من «حياة إنسان». وإن السبب في هذه الشعوذة سوف يتضح لنا عندما ندرس بصورة منفصلة بنية التاريخ الأوحد للإنسان.

٢ ـ اقتصاد العهد القديم

لا بد هنا أن نترك، لبرهة، كتاب «الناموس» كي ننتقل إلى كتاب «الأنبياء»، مميطين اللثام منذ الآن عن سر الاقتصاد المنزلي الأوحد في السماء وعلى الأرض. ومنذ العهد القديم – حيث الناموس، الإنسان، لا يزال معلم مدرسة مكلفاً بالأوحد (أهل غلاطية (*Gallater*)، ٣: ٢٤) – يتبع تاريخ مملكة الأوحد خطة حكيمة مقررة منذ الأزل. لقد قدر كل شيء وأعطيت الأوامر بصورة مسبقة كيما يستطيع الأوحد أن يظهر في العالم، عندما يحين الوقت، ليفتدي الناس القديسين بتحريرهم من قداستهم.

ولذا فإن الكتاب الأول، «حياة إنسان»، قد سمي كذلك كتاب التكوين، لأنه يتضمن بصورة ضمنية كل الاقتصاد الأوحد، ولأنه يعطينا نموذجاً عن كل التطور اللاحق حتى اللحظة التي يحين فيها الأوان والتي تحلُّ فيها نهاية العالم. إن هذا التاريخ الأوحد بكامله يدور حول ثلاث مراحل: الطفل، والمراهق، والرجل، الذين يعودون من دون انقطاع «في تحولات متنوعة» وفي صورة دوائر متزايدة الاتساع أبداً حتى الأوان الذي ينحل فيه تاريخ عالم الأشياء وعالم الروح في هذه العناصر الثلاثة: «الطفل والمراهق والرجل». ولن نصادف في أي مكان سوى التنكرات المختلفة «للطفل والمراهق والرجل»، بالضبط كما اكتشفنا من قبل أنهم عبارة عن ثلاث مقولات متنكرة.

تحدثنا أعلاه عن التصور الفلسفي الألماني للتاريخ. وإننا لنجد ههنا، في القديس ماكس، مثالاً لامعاً عليه. إن الفكرة التأملية، التصور التجريدي، تصبح القوة المحركة في التاريخ، بحيث يرتد التاريخ إلى مجرد تاريخ الفلسفة. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا التاريخ

نفسه لا يتصور كما قد جرى فعلاً، وفقاً للمصادر المتوافرة - وأقل من ذلك بوصفه نتيجة العلاقات التاريخية الفعلية - بل كما تصوره الفلاسفة الألمان المحدثون، وعلى الأخص هيغل وفويرباخ. ولا يحتفظ حتى من هذه العروض نفسها إلا بالعناصر التي يمكن تكييفها مع الهدف المعين والتي يزود التقليد قديسنا بها. وهكذا يصبح التاريخ مجرد تاريخ الأفكار كما تصنعها المخيلة، تاريخ أرواح وأشباح، في حين أن التاريخ التجريبي والفعلي الذي يشكل أساس ذلك التاريخ الشبحي لا يستخدم إلا من أجل توفير الأجسام لتلك الأشباح؛ فمنه تستعار الأسماء المطلوبة من أجل إلباس هذه الأشباح بمظهر الواقع. وعلى أي حال، فإن قديسنا، في سياق هذه التجربة، كثيراً ما ينسى دوره ويكتب قصصاً عن الأشباح من دون قناع على الإطلاق.

وإننا لنجد عنده هذه الطريقة في صنع التاريخ في شكلها الأعظم بساطة والأكثر سذاجة والأكثر كلاسيكية. إنه يشيد التاريخ كله على هذه المقولات الثلاث - : الواقعية والمثالية والسلبية المطلقة على أنها وحدة الاثنتين (وقد عمدت هنا باسم «أنانية») - وقد سبق لنا الالتقاء بها في صورة الطفل والمراهق والرجل مزيناً إياها بلافتات تاريخية متنوعة؛ وإنها لتشكل، مع حاشيتها المتواضعة من المقولات الملحقة، محتوى جميع الأطوار شبه التاريخية الوهمية التي يعرضها لنا، والتي تشكل التاريخ بالنسبة إليه. وإن القديس ماكس ليقدم لنا ههنا مرة أخرى برهاناً على سذاجته غير المحدودة، إذ يدفع إلى حدود قصوى أعظم من أي من سابقيه الإيمان بالمحتوى التأملي للتاريخ، المعد من قبل الفلاسفة الألمان. وهكذا فإن سر هذا الإنشاء المهيب والشاق للتاريخ هو التمكين من إيجاد سلسلة فخمة من الأسماء الرنانة لثلاث مقولات قد ابتذلت جداً بحيث لا تجرؤ بعد الآن على الظهور علناً بأسمائها الخاصة. ولقد كان في مقدور مؤلفنا الممسوح بالزيت أن ينتقل بسهولة من «الإنسان» (ص ٢٠) إلى «الذات» (ص ٢٠١)، أو حتى إلى «الأوحد» (ص ٤٨٥)؛ لكن مثل هذا الانتقال سيكون إذن، أمراً بالغ البساطة، والأكثر من ذلك أن التنافس الشديد القائم بين الأنصار الألمان للتأمل الفلسفي يفرض على كل منافس جديد أن ينفخ في البوق معلناً عن سلعه.

إن «طاقة التطور الحقيقي»، كي نستخدم كلمات الدكتور غرازيانو، «تجري بمزيد من العنف» في «التحولات» التالية:

الأساس:

١- الواقعية.

٢- المثالية.

٣- الوحدة السالبة لكلتيهما. «الإنسان» (ص ٤٨٥).

التسمية الأولى:

الطفل، رهن بالأشياء (الواقعية).

المراهق، رهن بالأفكار (المثالية).

الرجل، (على أنه الوحدة السالبة).

التعبير الإيجابي: مالك الأفكار والأشياء } الأنانيون

التعبير السلبي: طليق من الأفكار والأشياء }

التسمية التاريخية الثانية:

الزنجي (الواقعية، الطفل).

المغولي (المثالية، المراهق).

٣- القوزاقي (الوحدة السالبة للواقعية والمثالية، الرجل).

التسمية الثالثة الأعم:

١- الأناني الواقعي (الأناني بالمعنى العادي) - الطفل، الزنجي.

٢- الأناني المثالي (المضحي بالذات) - المراهق، المغولي.

٣- الأناني الحقيقي (الأوحد) - الرجل، القوزاقي.

التسمية التاريخية الرابعة: تكرار المراحل السابقة ضمن مقولة القوزاقي.

الأقدمون. القوزاقيون من النمط الزنجي - رجال صبيانيون - وثنيون - رهن بالأشياء - واقعيون- العالم.

الانتقال (الطفل الذي أدرك «أشياء هذا العالم»): الصوفيون، الريبيون، الخ.

المحدثون. القوزاقيون من النمط المغولي - رجال مراهقون - مسيحيون - رهن بالأفكار- مثاليون - الروح.

١- تاريخ الأرواح النقي(*)، المسيحية من حيث هي روح «الروح».

٢- تاريخ الأرواح الدنس، الروح في علاقته مع الآخرين - «الممسوسون».

آ- تاريخ الأرواح الدنس بلا دنس.

(آ) الأطياف، الشبح، الروح في الحالة الزنجانية، من حيث هو روح مشيئ وشيء روحي- الماهية الموضوعية بالنسبة إلى المسيحي، الروح من حيث هو طفل.

(ب) النزوة، الفكرة الثابتة، الروح في الحالة المغولية، في الحالة الروحية في الروح، تحديد في الوعي، الماهية المتصورة في المسيحي - الروح من حيث هو مراهق.

ب- تاريخ الأرواح الدنس بدنس (التاريخي).

(آ) الكاثوليكية - الحقب الوسيطة (الزنجي، الطفل، الواقعية، الخ).

(ب) البروتستانتية - الأزمنة الحديثة في الزمن الحديث - (المغولي، المراهق، المثالية، الخ).

ويمكن إجراء تقسيمات أخرى في إطار البروتستانتية، مثال ذلك:

(a) الفلسفة الإنكليزية - الواقعية، الطفل، الزنجي.

(b) الفلسفة الألمانية - المثالية، المراهق - المغولي.

ج التراتب- الوحدة السالبة لكليهما ضمن وجهة النظر المغولية - القوزاقية. ومثل

(*) في الأصل الألماني *Geistergeschichte*، يعني «قصة الشبح» (*Geister* تعني الأشباح أو الأرواح، *Geschichte* تعني القصة أو التاريخ). ونترجمها هنا على أي حال على أنها «تاريخ الأرواح»، لأن هذا يوضح الارتباط بالكلمات السابقة لها واللاحقة بها.

هذه الوحدة تظهر حيث تتحول العلاقات التاريخية إلى علاقات قائمة فعلياً أو حيث تمثل النقائض على أنها موجودة. وبالتالي فإن لدينا ههنا مرحلتين موجودتين:

(آ) «\الأميون» (الأشرار، \البورجوا\زيون، الأنانيون، بالمعنى العادي للكلمة) = الزنوج، الأطفال، الكاثوليكيون، الواقعيون، الخ.

(ب) «\المثقفون» (الصالحون، \الموا\طنون، الغيريون، الكهنة، الخ) = المغوليون، المراهقون، البروتستانتيون، المثاليون.

وتوجد كلتا هاتين المرحلتين، الأمر الذي يترتب عليه «بكل سهولة» أن «المثقفين» يسودون «الأميين» - وهذا هو \التر\اتب. وفي سياق التطور التاريخي .

يصبح الأميون غير الهيغليين

ويصبح المثقفون هيغليين(*)،

الأمر الذي يترتب عليه أن الهيغليين يسودون غير الهيغليين. وبهذه الطريقة يقلب شترنر التصور التأملي لسيطرة الفكرة التأملية في التاريخ إلى تصور سيطرة الفلاسفة التأمليين أنفسهم. وإن تصور التاريخ كما يدين به حتى ذلك الحين - هيمنة الفكرة - يتحول في هذا «التراتب» إلى علاقة واقعية قائمة فعلياً، إلا وهي السيطرة العالمية للإيديولوجيين. ويبين هذا إلى أي مدى غاص شترنر في التأمل. وإن هذه السيطرة للفلاسفة والإيديولوجيين تنتهي أخيراً، «ذلك أن الأوان قد حان» لها، إلى التسميات التالية:

(آ) **الليبرالية السياسية**، رهن بالأشياء، مستقلة عن الأشخاص - الواقعية، الطفل، الزنجي، الإنسان القديم، المرحلة الشبحية، الكاثوليكية، «الأمي»، من دون سيد.

(ب) **الليبرالية الاجتماعية**، مستقلة عن الأشياء، رهن بالروح، بلا موضوع - المثالية، المراهق، المغولي، الإنسان الحديث، النزوة، البروتستانتية، «المثقف»، من دون ملكية.

(ج) **الليبرالية الإنسانية**، من دون سيد ومن دون ملكية، وبنتيجة ذلك من دون إله، ذلك أن الله هو في الوقت ذاته السيد الأسمى والخير الأسمى، التراتب - الوحدة السالبة في

(*) «إن الشامان(Chamane) والفيلسوف التأملي يرمزان إلى النقطة الدنيا والنقطة العليا في سلم الإنسان \الباطن (*The inner man*)، المغولي (ص ٤٥٣).

.مجال الليبرالية، وبهذه الصفة السيطرة على عالم الأشياء والأفكار؛ وفي الوقت ذاته الأناني الكامل في نقض(*) الأنانية - وإن نقض التراتب يشكل في الوقت ذاته الـ \انتقال (المراهق الذي أدرك عالم الفكر) إلى

٣- الـ «أنا» - يعني المسيحي الكامل، الإنسان الكامل، القوزاقي والأناني الحق؛ وكما أن المسيحي أصبح الروح بفعل تجاوز العالم القديم، كذلك تصبح الأنا جسمانية بفعل دمار مملكة الأرواح، بقطافها، مزايا المراهق المثالية، (Sine Beneficio Deliberandi Atque Inventarii) (**)، المراهق، المغولي، الإنسان الحديث، المسيحي، الممسوس، صاحب النزوة، البروتستانتي، «المثقف»، الهيغلي والليبرالي الإنساني.

حاشية:

١- «أحياناً» يمكن كذلك أن «نحشر بصورة عرضية»، عندما تسنح الفرصة، «المقولات الفويرباخية وغيرها، مثل الفهم، والقلب، الخ، وذلك لتقوية بريق هذه اللوحة ولإحداث تأثيرات جديدة. ولا حاجة إلى القول إن هذه التأثيرات الجديدة لا تعدو كونها هي الأخرى تنكرات جديدة للمثالية والواقعية الحاضرتين أبداً.

٢- إن القديس ماكس الورع والساذج (وبعبارة أخرى جاك \المغفل Jacques le bonhomme(٦٩))، لا يملك شيئاً واقعياً ودنيوياً يقوله عن التاريخ الدنيوي، عن التاريخ الواقعي، سوى أنه يعارضه دائماً تحت اسم «الطبيعة»، و«عالم الأشياء»، و«عالم الطفل»، بالوعي؛ ذلك أنه يتصور التاريخ من حيث هو موضوع تأمل بالنسبة إلى هذا الوعي، من حيث هو عالم لا يزال موجوداً في ظلمة صوفية، على الرغم من تعرضه المتواصل للدمار، كيما يعاود الظهور في أول فرصة سانحة؛ لمن الأرجح أنه لما كان الأطفال والزنوج يستمرون في البقاء، فإن عالمهم أيضاً، عالم الأشياء المزعوم، يستمر «بكل سهولة» في البقاء. وفيما يتعلق بالإنشاءات التاريخية وغير التاريخية من هذا

(*) نترجم بكلمة «نقض» العبارة الهيغلية (*Aufhebung*) التي تعني التجاوز مع الإلغاء.

(**) Sans bénéfice d'inventaire.

النمط، كتب هيغل العجوز الطيب بشأن شيلينغ - نموذج جميع المنشئين - ما يجب أن يقال في هذه المناسبة:

«ليس استعمال أداة هذه الصورية الرتيبة بأصعب من استعمال ملون رسام ليس عليه سوى لونين، مثلاً الأسود «(الواقعي، الطفولي، الزنجي، الخ) «والأصفر» (المثالي، المراهق، المغولي، الخ) «كيما يستخدم اللون الأول من أجل رسم سطح حين يكون المطلوب أمراً تاريخياً» («عالم الأشياء») و«اللون الثاني حين يتطلب الأمر مشهداً طبيعياً» («السماء»، الروح، القداسة، الخ) (علم الظواهر، ص ٣٩).

وإن «للوعي العادي» إنشاءات من هذا النوع هي موضع السخرية بصورة أرهف في الأغنية التالية :

أرسل السيد خادمه حنا
كي يحصد الشعير،
لكن حنا لم يحصد الشعير
ولم يرجع إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد كلبه
كي يعض حنا،
لكن الكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير،
ولم يرجعا إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد العصا
كي تضرب الكلب،
لكن العصا لم تضرب الكلب

والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير.
ولم يرجعوا إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد النار
كي تحرق العصا،
لكن النار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد المياه
كي تطفئ النار،
لكن المياه لم تطفئ النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد الثور
كي يشرب المياه،
لكن الثور لم يشرب المياه

والمياه لم تطفئ النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد الجزار
كي يذبح الثور،
لكن الجزار لم يذبح الثور
والثور لم يشرب المياه
والمياه لم تطفئ النار
والنار لم تحرق العصا
والعصا لم تضرب الكلب
والكلب لم يعض حنا
وحنا لم يحصد الشعير
ولم يرجعوا إلى البيت.

عندئذ أرسل السيد الجلاد
كي يشنق الجزار،
وشنق الجلاد الجزار
وذبح الجزار الثور
وشرب الثور المياه
وأطفأت المياه النار

وأحرقت النار العصا
وضربت العصا الكلب
وعض الكلب حنا
وحصد حنا الشعير
ورجعوا جميعاً إلى البيت[٧٠].

ولسوف نرى الآن بأية «براعة فكرية» وبأية طريقة تلميذية ينفذ جاك المغفل هذا المخطط.

٣ ـ الأقدمون

كان يجب في الحقيقة أن نبدأ هنا بالزنوج؛ لكن القديس ماكس، الذي جلس بصورة لا ريبة فيها في «مجلس الحرس» في حكمته التي لا يسبر غورها، لا يدفع بالزنوج إلى خشبة المسرح إلا في وقت لاحق، وحتى وقتئذ «من دون أن يزعم معالجة الموضوع بعمق وصلابة». وبالتالي، فإذا نحن جعلنا الفلسفة الإغريقية تتقدم على الحقبة الزنجانية، يعني قبل حملات سيوستريس(Séostris)[٧١] وحملة نابوليون على مصر، فذلك لأننا واثقون من أن مؤلفنا القديس قد رتب الأشياء جميعاً بحكمة.

«فلنلق إذن نظرة على نشاطات» قدماء شترنر.

«يقول فويرباخ: «كان العالم حقيقة بالنسبة إلى الأقدمين»؛ لكنه ينسى أن يضيف هذا التحديد الهام: حقيقة جربوا أن يتغلغلوا وراء لا حقيقتها، وقد انتهوا بالفعل إلى اكتشافها» (ص ٢٢).

«بالنسبة إلى الأقدمين»، كان «عالمهم» (لا العالم) «حقيقة» – وهذه صيغة لا تقرر بالطبع أية حقيقة عن العالم القديم، بل تقرر فقط أن موقف الأقدمين حيال عالمهم قد كان موقفاً غير مسيحي. وحالما تغلغلت اللا حقيقة في عالمهم (يعني حالما تحلل هذا العالم ذاته نتيجة النزاعات العملية– ولقد كان البرهان على هذا التطور المادي في الممارسة

الشيء الوحيد اللائق بالاهتمام)، حاول الفلاسفة القدماء أن يتغلغلوا وراء عالم الحقيقة أو حقيقة عالمهم، وعندئذ وجدوا بالطبع أن هذا العالم قد انقطع عن كونه حقيقياً. ولقد كان بحثهم بالذات علامة على الانهيار الباطن لهذا العالم. ويجعل جاك المغفل من العلاقة الإيديولوجية السبب المادي لذلك الانهيار، وبوصفه أباً كنائسياً ألمانياً يقدم العالم القديم كما لو كان هو نفسه ينشد إنكاره الخاص، المسيحية. ولم يكن له مناص من أن يحمل العالم القديم على اتخاذ هذا الموقف، لأن الأقدمين «أطفال» يحاولون التغلغل ما وراء «عالم الأشياء». وإن جاك المغفل يستطيع بالطبع «من دون مزيد من الصعوبة»، إذ يستعيض عن العالم القديم بالوعي الذي حققه البشر في وقت لاحق عن هذا العالم، أن يقفز في وثبة واحدة من العالم القديم المادي إلى عالم الدين، إلى المسيحية. وإن «كلمة الله» لتنبثق الآن من فورها تعارض العالم الواقعي للأزمنة القديمة؛ وينبثق المسيحي المتصور على أنه الريبي (scéptique) الحديث يعارض الإنسان القديم المتصور على أنه فيلسوف. إن مسيحيه «لا يستطيع قط أن يقتنع ببطلان كلمة الله»، وبما أنه لا يستطيع الاقتناع بذلك فإنه «يؤمن» «بحقيقتها الأبدية والراسخة» (ص ٢٢). وكما أن إنسان شترنر القديم قديم لأنه غير المسيحي، لم يصبح مسيحياً بعد، أو مسيحي مستتر، كذلك مسيحيه البدائي مسيحي لأنه غير الملحد، لم يصبح ملحداً بعد، أو ملحد مستتر. وهكذا ففي رأي شترنر أن الأقدمين إنكار المسيحية، والمسيحيين البدائيين إنكار الإلحاد (L'athéisme) الحديث، وليس العكس من ذلك. إن جاك المغفل، مثله كمثل جميع الفلاسفة التأمليين من أشباهه، يقبض على الأشياء جميعاً من ذيلها الفلسفي. وإليكم بعض الأمثلة الأخرى عن هذه السذاجة الصبيانية:

> «لا يستطيع المسيحي إلا أن يشعر أنه «غريب على الأرض» (الرسالة إلى العبرانيين، ١١: ١٣) (ص ٢٣).

وعلى النقيض من ذلك، فإن أولئك الذين كانوا غرباء على الأرض (ولأسباب طبيعية حتى الدرجة القصوى، مثلاً التمركز العملاق للثروات في كل الأمبراطورية الرومانية الخ، الخ) ما كانوا يستطيعون إلا أن يشعروا أنهم مسيحيون. فليست مسيحيتهم هي التي جعلتهم مشردين، بل تشردهم هو الذي جعلهم مسيحيين. وفي الصفحة ذاتها يقفز الأب القديس

باستقامة من مسرحية أنتيغونا (*Antigone*) لسوفوكليس(sophoklis) والطابع القدسي الذي يتخذه دفن الموتى، وهو ما يفسر المسرحية، إلى انجيل القديس متى *Matthew*، ٨: ٢٢ (دعوا الموتى يدفنوا موتاهم)، بينما يحتاط هيغل في علم الظواهر بحيث ينتقل بصورة تدريجية من أنتيغونا، الخ، إلى الامبراطورية الرومانية. ولقد كان في مقدور القديس ماكس أن ينتقل بمثل ذلك اليسر، دفعة واحدة، إلى الحقب الوسيطة، ومع هيغل أن يعارض الصليبيين بنفس هذه الكلمة من الكتاب المقدس، أو أيضاً - كي يبرهن على الأصالة - أن يقيم توازياً بين دفن بولينيسوس(Polynice) من قبل أنتيغونا ونقل رفات نابوليون من جزيرة القديسة هيلانة إلى باريس.

ونقرأ بعد قليل:

«في المسيحية توصف الحقيقة الحرام للروابط العائلية» (المصنفة في الصفحة ٢٢ في عداد «حقائق» الأقدمين) «على أنها لا حقيقة يجب التخلص منها بأسرع ما يمكن (انجيل مرقص *Marc*، ١٠: ٢٥)، وكذلك في جميع الأمور» (ص ٢٣).

إن هذه العبارة، التي قلب بها الواقع من جديد رأساً على عقب، يجب أن تقوَّم كما يلي: إن اللاحقيقة الفعلية للروابط العائلية (أنظر بهذا الشأن، بين العديد من الأشياء الأخرى، الوثائق المتوافرة بعد للتشريع الروماني قبل الكنسي) توصف في المسيحية على أنها حقيقة حرام، «وكذلك في جميع الأمور».

إن هذه الوثبة تبين لنا إذن، بصورة بالغة الغزارة كيف أن جاك المغفل، الذي يجهد «للتخلص بأسرع ما يمكن» من التاريخ التجريبي، يوقف الحقائق على رؤوسها، ويجعل من التاريخ المادي نتاجاً لتاريخ الأفكار، «وكذلك في جميع الأمور». فمنذ البداية نطلع فقط على الموقف المزعوم للأقدمين حيال عالمهم؛ إنهم يجعلون، العالم القديم، بوصفهم عقائديين، في تعارض مع عالمهم الخاص، بدلاً من إظهار كيف خلقوا عالمهم الخاص؛ إن مدار البحث هو إذن، علاقة الوعي بالموضوع، بالحقيقة، من دون أي شيء آخر؛ وبالتالي

العلاقة الفلسفية للأقدمين بعالمهم - فبدلاً من التاريخ القديم لدينا تاريخ الفلسفة القديمة، والأكثر من ذلك إنها مجرد الفكرة التي يصنعها القديس ماكس وفقاً لهيغل وفويرباخ.

وهكذا فإن تاريخ اليونان، بما فيه حقبة بيركليس (Périclés)، يرجع إلى صراع بين تجريدات: العقل، الروح، القلب، الوجود الدنيوي، الخ. هؤلاء هم الفرقاء المتجابهون في اليونان، وفي هذا العالم الشبحي الذي يقدم على أنه العالم الإغريقي «يفعل» كذلك أشخاص مجازيون، كالسيدة طهارة القلب مثلاً، وتجد صور صوفية مثل بيلاطس (Pilates) (الذي يجب ألا يفتقد قط حيث يكون ثمة أطفال) مكاناً لها بصورة جدية تماماً جنباً إلى جنب مع تيمون الفيليوسي (Timon le phliasien) .

وبعد أن يقدم لنا القديس ماكس بعض الكشوف المذهلة عن السفسطائيين (Sophists) وسقراط (Socrates) يقفز في الحال إلى الريبيين. وإنه ليكتشف فيهم الفلاسفة الذين اكملوا العمل الذي باشره سقراط. وهكذا فإن فلسفة الإغريق الوضعية التي تعقب السفسطائيين وسقراط مباشرة، وبصورة خاصة العلم الموسوعي لأرسطو (Aristotle)، لا وجود لها على الإطلاق بالنسبة إلى جاك المغفل. إنه يجهد «للتخلص بأسرع ما يمكن» من الفلاسفة الأسبقين ويتعجل الانتقال إلى «المحدثين»، واجداً هذا الانتقال عند الريبيين، والرواقيين، والأبيقوريين. فلنرَ ما في جعبة الأب القديس من خبايا يكشفها عنهم.

> «يريد الرواقيون أن يحققوا المثل الأعلى للرجل الحكيم... الرجل الذي يعرف فن الحياة... ويجدون هذا المثل الأعلى في ازدراء العالم، في حياة من دون تطور حي [...]، من دون تعامل ودي مع العالم، يعني حياة العزلة [...] وليس الحياة مع العالم؛ إن الرواقي وحده يحيا، وكل شيء آخر ميت بالنسبة إليه. وبالمقابل، فإن الأبيقوريين يطلبون حياة فعالة» (ص ٣٠).

إننا نحيل جاك المغفل - الرجل الذي يريد أن يحقق ذاته والذي يعرف فن الحياة - إلى ديوجينوس لايرتوس، وهو واحد من كثيرين؛ ولسوف يجد أن الرجل الحكيم، (*Sophos*)، ليس عنده سوى الشكل المؤمثل (idéalisée) للرواقي، وليس الرواقي تحقيقاً للرجل الحكيم؛ ولسوف يجد عنده أن الرجل الحكيم ليس الرواقي وحده في أي حال

من الأحوال، بل يصادف بصورة لا تقل عن ذلك بين الأبيقوريين، والأكاديميين الجدد، والريبيين. وبالمناسبة، فإن الرجل الحكيم هو الصورة الأولى التي يجابهنا محب الحكمة(*) الإغريقي بها؛ إنه يمثل في مظهر أسطوري في الحكماء السبعة، وفي مظهر عملي في سقراط، وعلى أنه مثل أعلى بين الرواقيين والأبيقوريين والأكاديميين الجدد والريبيين. ومما لا ريب فيه أن لكل مدرسة من هذه المدارس حكيمها الخاص(**)، بالضبط كما أن للقديس برونو «جنسه الأوحد» الخاص. وفي الحقيقة أن القديس ماكس يستطيع أن يجد «الحكيم»(***) مرة أخرى في القرن الثامن عشر في فلسفة التنوير، وحتى في جان بول في صورة «الحكماء» مثل عمانوئيل(Emmanuel)، الخ. وإن الحكيم الرواقي لا ينطوي في ذهنه في أي حال من الأحوال على «الحياة من دون تطور حي»، بل على حياة فعالة بصورة مطلقة، الأمر الذي ينشأ عن تصوره عن الطبيعة الذي هو تطور هيراقليطسي، ديناميكي، متطور وحي، في حين أن مبدأ تصور الطبيعة عند البقوريين، كما يقول لوكريسيوس (Lucréce)، هو الموت الخالد(****)، الذرة، كما أن الفراغ الإلهي يحل مكان الحياة الفعالة، صائراً مثلاً أعلى يتعارض مع الطاقة الإلهية لأرسطو.

> «إن أخلاق الرواقيين (وهي علمهم الوحيد، لأنهم لم يكونوا قادرين على أن يقولوا شيئاً عن الروح فيما عدا الطريقة التي يجب أن يتصرف بها حيال العالم، ولم يكونوا قادرين أن يقولوا شيئاً عن الطبيعة - الفيزياء - فيما عدا أنه يجب على الحكيم أن يؤكد ذاته ضدها) ليست مذهباً للروح، بل مجرد مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم» (ص ٣١).

لقد كان الرواقيون قادرين على أن «يقولوا عن الطبيعة» ما يلي: إن الفيزياء هي أحد العلوم الأهم بالنسبة إلى الفليسوف، وبنتيجة ذلك فقد بلغ بهم الأمر أن يتجشموا عناء تطوير فيزياء هيراقليطس قدماً؛ ولقد كانوا «فيما عدا ذلك قادرين على أن يقولوا» إن الجمال

(*) Philosophos، باللاتينية في النص الأصلي.
(**) الكلمة واردة هنا بالإغريقية في النص الأصلي.
(***) «Le Sage»، بالفرنسية في النص الأصلي.
(****) Mors Immortalis، باللاتينية في النص الأصلي.

المذكر(*) هو التصور الأسمى الذي يمكن حصوله عن الفرد، ولقد مجدوا الحياة المتناغمة مع الطبيعة، على الرغم من أن ذلك قادهم إلى التناقضات. وعند الرواقيين تقسم الفلسفة إلى ثلاثة مذاهب: «الفيزياء والأخلاق والمنطق».

«إنهم يشبّهون الفلسفة بالحيوان والبيضة: فالمنطق عظام الحيوان، وأوتاره قشرة البيضة الخارجية؛ والأخلاق لحم الحيوان أو آح البيضة؛ والفيزياء نفس الحيوان أو مح البيضة». (ديوجينوس لايرتوس، زينون[٧٢]).

ويتضح من هذا وحده كم يبعد عن الصواب القول بأن «الأخلاق علم الرواقيين الوحيد». ويجب أن يضاف إلى ذلك أيضاً أنهم كانوا، فضلاً عن أرسطو، المؤسسين الرئيسيين للمنطق الصوري وعلم مناهج البحث.

أما أن «الرواقيين لم يكونوا قادرين على أن يقولوا شيئاً عن الروح» فأمر أبعد ما يكون عن الصواب بحيث نشاهد لديهم \الرؤى الأولى؛ ولذا فإن أبيقور، الذي كان يعاملهم بكل سخرية على أنهم «عجائز»، يتخذ حيالهم صورة نصير التنوير، بينما استعار منهم الأفلاطونيون الجدد، على النقيض من ذلك، قسماً من رواياتهم عن الأطياف. إن أصل هذا الممارسات عند الرواقيين يقوم من جهة واحدة، في استحالة إعداد تصور ديناميكي عن الطبيعة من دون المواد التي توفرها العلوم الطبيعية التجريبية وحدها، ومن جهة ثانية، في الجهد الذي يبذلونه من أجل تفسير العالم الإغريقي القديم وحتى الدين بطريقة تأملية وتمثيلها بالروح المفكر.

إن «أخلاق الرواقيين» «مذهب يعلن رفض العالم وتأكيد الذات ضد هذا العالم» حتى درجة بعيدة، بحيث كان يعد من الفضائل الرواقية على سبيل المثال: أن يكون للمرء «وطن قوي وصديق أمين»، وأن «الجميل» وحده قد نودي به على أنه «الخير»، وأن الرجل الحكيم الرواقي مسموح له أن يختلط بالعالم بمختلف الطرق، وأن يرتكب الحرام على سبيل المثال، الخ، الخ. إن الحكيم الرواقي لأسير «حياة من العزلة وليس الحياة مع العالم» حتى درجة حملت زينون على القول:

(*) بالاغريقية في النص الأصلي.

«ألا لا يعجبن الرجل الحكيم من أي شيء يبدو مثاراً للعجب، لكن الرجل الفاضل لن يعيش في عزلة، لأنه بطبيعته اجتماعي ونشيط في الممارسة» (ديوجينوس لايرتوس، الكتاب السابع، ١).

وعلى أي حال، فأنه من قبيل المبالغة أن نطالب بنشر أخلاق الرواقيين البالغة التعقيد والتناقض في سبيل دحض هذه الحكمة التلميذية عند جاك المغفل.

ولا بد لجاك المغفل أن يسلم، بصدد الرواقيين، بوجود الرومانيين أيضاً ص ٣١)، لكنه لا يستطيع بالتأكيد أن يقول عنهم شيئاً، لأنه لم تكن لهم فلسفة. وإن الشيء الوحيد الذي نسمعه عنهم هو أن هوراس(*Horace*) (!) «لم يتجاوز حكمة الرواقيين الدنيوية» (ص ٣٢). ذلك الذي حياته نقية الذيل، الطاهر من الخطيئة(*).

وبصدد الرواقيين، يرد ذكر ديموقريطس(*Démocrite*) أيضاً بالطريقة التالية: إنه ينسخ عن كتاب ما فقرة مختلطة من ديوجينوس لايرتوس (ديموقريطس، الكتاب التاسع، ٧، ٤٥)، وهي فضلاً عن ذلك مترجمة بصورة مغلوطة، ويؤسس عليها قدحاً مطولاً لديموقريطس ويتحلى هذا القدح بصفة مرموقة، ألا وهي كونه في تناقض مباشر مع الوثيقة التي كانت أساساً، يعني مع الفقرة الآنفة الذكر، المختلطة والمترجمة بصورة مغلوطة، وهو يقلب «طمأنينة النفس» [Gemüstruhe] - (ترجمة شترنر للكلمة الإغريقية التي تعني في الألمانية الواطئة «Wellmuth») إلى «رفض العالم». وواقع الأمر أن شترنر يتوهم أن ديموقريطس قد كان رواقياً، لكنه رواقي وفقاً للصورة التي يتخيلها الأوحد ووعيه التلميذي المبتذل. وعند شترنر أن «نشاط ديموقريطس بأسره يعود إلى الجهد الذي يبذله من أجل الانفصال عن العالم»، «وبالتالي من أجل رفض هذا العالم». وإن شترنر ليستطيع بعدئذ أن يدحض الرواقيين في شخص ديموقريطس. إما أن حياة ديموقريطس الزاخرة بالأحداث وارتحالاته في أرجاء العالم تشكل التكذيب الأشد لذعاً لهذه الفكرة عند القديس ماكس؛ وإما أن المصدر الفعلي الذي يجب أن نستقي منه بشأن فلسفة ديموقريطس هو أرسطو لا بعض الأقاصيص التي يوردها ديوجينوس لايرتوس؛ وإما أن ديموقريطس أبعد ما يكون عن رفض

(*) Integer vitae scelerisque purus، باللاتينية في النص الأصلي.

العالم، بل كان على النقيض من ذلك عالماً طبيعياً تجريبياً وأول فكر موسوعي بين الإغريق؛ وإما أن أخلاقه المجهولة على وجه التقريب تقتصر على بعض الملاحظات التي كتبها فيما يقال حين أصبح رجلاً عجوزاً متمرساً بالأسفار؛ وإما أن تكون أعماله في مجال علوم الطبيعة لا يمكن أن تسمى فلسفة إلا تجاوزاً(*) فحسب، لأن الذرة بالنسبة إليه، بصورة متعارضة مع أبيقور(Épicure)، قد كانت مجرد فرضية فيزيائية، ذريعة من أجل تفسير الحقائق، تماماً كما هي في التراكيب الخلائطية للكيمياء الجديدة (دالتون وآخرون) - هذا كله لا يعني جاك المغفل. إنه في حاجة إلى تصور «أوحد» عن ديموقريطس، فديموقريطس يتحدث عن سكينة الروح، وإذن، عن طمأنينة النفس، وإذن، عن الانطواء على الذات، وإذن، عن رفض العالم. إن ديموقريطس رواقي، وهو لا يختلف عن الفقير الهندي الذي يغمغم «براهما» كان يجب أن تكون الكلمة «أوم» (om) إلا كما تختلف الصفة عن صيغة التفضيل، يعني «في الدرجة فقط».

وإن صاحبنا ليعرف عن الأبيقوريين قدر ما يعرف عن الرواقيين بالضبط، يعني الحد الأدنى الإلزامي لتلميذ المدرسة. إنه يعارض «المتعة» الأبيقورية «بأتاراكسيا» (ataraxia)(**) الرواقيين والريبيين، غير عالم بأن هذه «الأتاراكسيا» تصادف أيضاً عند أبيقور الذي يضعها فوق «المتعة» - وبنتيجة ذلك فإن نقيضته برمتها تتهاوى أرضاً. وإنه ليخبرنا بأن الأبيقوريين «إنما يعلمون موقفاً حيال العالم مختلفاً «عن موقف الرواقيين؛ ولكن فليظهرنا على الفيلسوف (غير الرواقي) في «الأزمنة» القديمة أو الحديثة» الذي لا يفعل «إلا» هذا فقط. وأخيراً فإن القديس ماكس يغنينا بقول مأثور جديد للأبيقوريين: «يجب أن أخدع العالم، لأنه عدوي». لم يكن معروفاً عن الأبيقوريين حتى الآن إلا أنهم عبّروا عن أنفسهم بمعنى أن العالم يجب أن يحرر من الأوهام، يعني أن يحرر من الخوف من الآلهة، لأن العالم صديقي.

وكيما نعطي قديسنا بعض الدلائل على الأساس الفعلي الذي تقوم عليه فلسفة أبيقور،

(*) per abusum، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) رباطة الجأش، والاتزان، والجسارة.

يكفي أن نشير إلى أن الفكرة القائلة إن الدولة تقوم على اتفاق متبادل بين الناس، على عقد اجتماعي(*)، تصادف للمرة الأولى عند أبيقور.

وأما أن إيضاحات القديس ماكس عن الريبيين لا تخرج عن هذا الخط نفسه، فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أنه يعتبر فلسفتهم أكثر جذرية من فلسفة أبيقور. لقد أرجع الريبيون العلاقة النظرية للبشر بالعالم إلى المظهر الوهمي، وتركوا في الممارسة كل شيء كما كان من قبل، مسترشدين بذلك المظهر بقدر ما كان الآخرون يسترشدون بالأمر الواقع؛ كل ما فعلوه أنهم أعطوه اسماً آخر. وأما أبيقور فقد كان على العكس من ذلك النصير الراديكالي الحقيقي الوحيد للتنوير في الأزمنة القديمة؛ لقد هاجم بصورة علنية الدين القديم، وكان في أصل الإلحاد في روما بقدر ما كان لهذا الإلحاد وجود. ولهذا السبب يمجد لوكريسيوس أبيقور على اعتباره البطل الذي كان سباقاً إلى الإطاحة بالألهة عن عروشها وإلى دوس الدين بالأقدام؛ ولهذا السبب اشتهر أبيقور دائماً بين جميع آباء الكنيسة، من بلوتارك إلى لوثر، بأنه الفيلسوف الملحد بامتياز(**)، وقد سمي الخنزير؛ ولهذا السبب أيضاً يقول كليمانس الاسكندري أن بولس الرسول (Saint Paul) حين يهاجم الفلسفة فإنما يعني الفلسفة الأبيقورية وحدها (Stromatum، الكتاب، [الفصل الحادي عشر]، ص ٢٩٥، طبعة كولونيا، ١٦٨٨). وإننا لنرى من هنا كل ما كان يبديه هذا الملحد الصريح من «مكر ونفاق» و«حذر» في موقفه حيال العالم، هو الذي كان يهاجم من دون لف أو دوران ديانة حقبته، بينما كان الرواقيون يستهدفون تكييف الدين القديم، على الصعيد الفلسفي، وتذرع الشاكون «بمظهره الوهمي» كي لا يصدروا بشأنه أي حكم من دون أن يصحبوه دائماً ببعض التحفظات الذهنية(***).

وهكذا، في رأي شترنر، انتهى الفكر الرواقي أخيراً إلى «ازدراء العالم» (ص ٣٠)،

(*) Contrat Social، بالفرنسية والإغريقية في النص الأصلي.

(**) Par excellence، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) Reservatio Mentalis، باللاتينية في النص الأصلي.

وفكر أبيقور إلى «نفس الحكمة العملية التي للرواقيين» (ص ٣٢)، وفكر الريبيين إلى حيث «تركوا العالم وشأنه ولم يأبهوا له البتة». وهكذا تنتهي هذه الفلسفات الثلاث، في رأي شترنر، إلى موقف اللامبالاة من العالم، موقف «ازدراء العالم» (ص ٤٨٥). ولقد عبّر هيغل عن ذلك، قبله بوقت طويل، بهذه الطريقة: إن الرواقية والريبية والأبيقورية «استهدفت إذن، أن تجعل الفكر لا مبالياً حيال جميع الأشياء التي يمكن للواقع القائم تقديمها»، تاريخ الفلسفة [*Geschichte der Philosophie*]، (ص ٣٢٧).

ويكتب القديس ماكس، ملخِصاً نقده لعالم الأفكار القديم: «من الواضح أنه كانت للأقدمين أفكار، لكنهم كانوا يجهلون الفكرة» (ص ٣٠). وبهذا الصدد، «فلنتذكر ما قلناه أعلاه عن أفكارنا الصبيانية» (المصدر نفسه)،

إن على تاريخ الفلسفة القديمة أن يتطابق مع محطات شترنر. وكيما يحتفظ الإغريق بالدور المعين لهم كأطفال، فإنه ينبغي ألا يكون أرسطو قد عاش، كما ينبغي ألا نصادف عنده مبادئ الفكر في ذاته ومن أجل ذاته، والعقل الذي يفكر بذاته، والفكر الذي يفكر ذاته؛ وعلى العموم لا كتابه الميتافيزيقا (*metaphysique*)، ولا الكتاب الثالث من مؤلفه علم النفس (*psychologie*) .

ولقد كان في مقدور القديس ماكس، بمثل الصواب الذي ذكرنا به هنا «بما قيل أعلاه عن طفولتنا»، أن يقول بخصوص «طفولتنا» ما يلي: فليبحث القارئ عما سوف يقال أدناه عن الأقدمين والزنوج وما لن يقال عن أرسطو.

وكيما يقدر جاك المغفل المغزى الحقيقي للفلسفة القديمة الأخيرة إبان انحلال العالم القديم يكفيه أن ينظر إلى الأوضاع الفعلية التي عاشها أنصارها في ظل الامبراطورية الرومانية. وإنه ليستطيع أن يجد، فيما يجده، عند لوسيان وصفاً مفصلاً عن الكيفية التي كان فيها الناس ينظرون إليهم على أنهم مهرجون عامون، وكيف كان الرأسماليون الرومان وحكام المقاطعات الخ، يستأجرونهم على أنهم ماجنون في البلاط مكلفون بتسليتهم؛ وهكذا بعد أن يتشاجروا على المائدة مع العبيد على بضعة عظام وكسرة من خبز، وبعد أن يعطوا

خمرة مُرَّة مدخرة لهم، كان دورهم تسلية سيد الدار وضيوفه بإلقاء بعض الصيغ المضحكة مثل «أتاراكسيا» (Ataraxie) و«أفازيا» (Aphasie)(*)، و«هيدون» (Hédoné)(**)، الخ(***).

وفيما عدا ذلك، فإذا كان هدف رجلنا الطيب أن يجعل تاريخ الفلسفة القديمة تاريخاً للأزمنة القديمة، فقد كان عليه إذن، كنتيجة طبيعية لذلك أن يرى في الأفلاطونيين الجدد مآل الرواقيين والأبيقوريين ووالريبيين، ذلك أن فلسفتهم لا تعدو كونها ترتيباً غريباً من مذاهب الرواقيين والأبيقوريين والريبيين مع مضمون فلسفة أفلاطون وأرسطو. وبدلاً من ذلك، فإنه يدمج هذه المذاهب بصورة مباشرة بالمسيحية(****).

«ليس شترنر» هو الذي «تجاوز» الفلسفة الإغريقية، بل الفلسفة الإغريقية هي التي تجاوزت «شترنر» (أنظر ويغان، ص ١٨٦). فبدلاً من أن يخبرنا كيف تتوصل «الأزمنة القديمة» إلى عالم الأشياء و«تتغلب» عليه، فإن صاحبنا معلم المدرسة الجاهل يجعله يتلاشى بكل لطف في السلام الأبدي بمعونة شاهد من تيمون(Timon) ؛ وإن هذا ليتيح للأزمنة القديمة أن «تبلغ أغراضها» بصورة طبيعية تماماً بقدر ما «يجد الأقدمون أنفسهم»، وفقاً للقديس ماكس، وقد «وضعتهم الطبيعة» في «الجماعية» القديمة، وهو «أمر بديهي جداً، «وتلك سوف تكون خاتمة حديثنا»، إذا ما سميت هذه الجماعة العائلة، الخ، أي ما يسمى «الروابط الطبيعية» (ص ٣٣). إن الطبيعة هي التي تخلق «عالم الأشياء» للأزمنة القديمة،

(*) الحبسة، أي الامتناع عن أي رأي محدود.

(**) المتعة.

(***) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:]... بالضبط مثلما أصبح الأرستقراطيون الفرنسيون، بعد الثورة، معلمي الرقص لأوروبا بأسرها، وسوف يجد اللوردات الإنكليز عامة المكان المناسب لهم في العالم المتحضر كأجراء اصطبلات ومربي كلاب.

(****) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وبالمقابل، كان ينبغي لشترنر أن يبين لنا أن الهلينية قد استمرت في الوجود لفترة طويلة من الزمن حتى بعد انحلال العالم الإغريقي؛ وإن الرومان حققوا بعدها السيطرة العالمية، وما صنعوه بصورة فعلية في العالم، وكيف تطورت الحضارة الرومانية وانحطت، وأخيراً أن الحضارتين الهلينية والرومانية فنيتا، وقد امتصتهما المسيحية على صعيد الأفكار، والغزوات الكبرى على صعيد الوقائع المادية.

وتيمون وبيلاطس (ص ٣٢) هما اللذان دمراه. وبدلاً من أن يصف لنا «عالم الأشياء» الذي يوفر القاعدة المادية للمسيحية، فإنه يغني «عالم الأشياء» هذا ويبتلعه في عالم الروح، في المسيحية.

إن الفلاسفة الألمان قد اعتادوا أن يجابهوا الأزمنة القديمة، على أنها حقبة الواقعية، بالمسيحية والأزمنة الحديثة، على أنها حقبة المثالية، بينما اعتاد الاقتصاديون والمؤرخون ورجال العلم الفرنسيون والإنكليز أن يتصوروا الأزمنة القديمة على أنها مرحلة المثالية، ويجابهونها بمادية وتجريبية الحقب الحديثة. ويمكن بالطريقة ذاتها أن تعتبر الأزمنة القديمة مثالية بقدر ما يمثل الأقدمون في التاريخ «المواطن»(*)، رجل السياسة المثالي، في حين أن المحدثين قد انتهوا في التحليل الأخير إلى «البورجوازي» (bourgeois)، هذا الإنسان الواقعي الذي هو صديق التجارة(**)، وإنه ليمكن من جهة ثانية وصف الأزمنة القديمة بالواقعية، لأن الجماعية كانت «حقيقية» بالنسبة إلى الأقدمين، بينما هي «كذبة» مثالية بالنسبة إلى المحدثين. وهكذا فلن تجنى إلا فائدة ضئيلة من جميع هذه المجابهات والإنشاءات التاريخية المجردة.

إن «الشيء الأوحد» الذي نتعلمه من كل هذه اللوحة عن الأقدمين هو أن شترنر، لأنه «يعرف» «أشياء» قليلة جداً عن العالم القديم، فإنه قد «سبرها بصورة أفضل» (راجع ويغان، ص ١٩١).

في الحقيقة أن شترنر هو ذلك «الرجل الطفل» نفسه الذي وردت عنه في رؤيا القديس يوحنا (*Saint Jean*)، ١٢، ٥، النبوءة القائلة إنه «يرعى جميع الأمم بعصا من حديد». ولقد رأينا كيف هاجم الوثنيين التاعسين بعصا جهله الحديدية. ولن يكون حظ «المحدثين» أفضل في أي حال من الأحوال.

٤ ـ المحدثون

«إذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة. الأشياء العتيقة قد مضت. هوذا الكل قد صار جديداً» (رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس (Corinthiens، ٥: ١٧) (ص ٣٣).

(*) «Citoyen»، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) *Ami du commerce*، بالفرنسية في النص الأصلي.

إن العالم القديم، بواسطة هذه الآية من التوراة، قد «مضى» الآن حقاً، أو كما يريد القديس ماكس أن يقول فعلاً «لم يبق له وجود»، وهؤلاء نحن بقفزة واحدة قد دخلنا «عالم الروح»، العالم الجديد، المسيحي، المراهق، المغولاني. ولسوف نرى أن هذا العالم أيضاً سوف «يتلاشى» في فترة قصيرة جداً من الزمن.

«لقد قلنا أعلاه: «كان العالم حقيقة بالنسبة إلى الأقدمين»، كذلك يجب أن نقول هنا: «الروح حقيقة بالنسبة إلى المحدثين»، لكن يجب في كلتا الحالين ألا ننسى أن نضيف هذا التحديد الهام: «حقيقة حاولوا أن يتغلغلوا ما وراء لا حقيقتها، وقد انتهوا إلى اكتشافها» (ص ٣٣).

إذا كنا لا نريد أن نصنع مخططات على طريقة شترنر، فإنه «يجب أن نقول هنا»: كانت الحقيقة روحاً بالنسبة إلى المحدثين، ألا وهي الروح القدس . وإن جاك المغفل ليتناول مرة أخرى المحدثين هنا ليس في ارتباطهم التاريخي الفعلي «بعالم الأشياء» - الذي على الرغم من أنه «لم يبقَ له وجود» فهو باق مع ذلك - بل في سلوكهم النظري، والديني على وجه الخصوص. وليس لتاريخ الحقب الوسيطة والأزمنة الحديثة، هو الآخر، وجود بالنسبة إليه إلا على اعتباره تاريخ الدين والفلسفة؛ وإنه ليؤمن مخلصاً بجميع الأوهام السائدة في هذه الحقب وكذلك بأوهام الفلاسفة عن هذه الأوهام. وهكذا، فإذ ما أسبغ القديس ماكس على تاريخ الحداثيين الصبغة نفسها التي أسبغها على تاريخ الأقدمين، فليس ما يمنعه إذن، عن أن «يبين» فيه «تطوراً مماثلاً لتطور الأزمان القديمة»، وينتقل من الدين المسيحي إلى الفلسفة الألمانية الحديثة بمثل سرعة انتقاله فيما مضى من الفلسفة القديمة إلى الدين المسيحي. وفي الصفحة ٣٧ يسم هو نفسه أوهامه التاريخية حين يكتشف أن «الأقدمين لم يكن لديهم ما يقدمون لنا غير الحكمة الدنيوية»، وأن «المحدثين لم يتجاوزوا اللاهوت قط، اليوم والأمس على حد سواء»، وحين يطرح هذا السؤال بكل وقار: «ما الذي يسعى المحدثون إلى اكتشافه إذن؟». إن الأقدمين والمحدثين على حد سواء لا يفعلون في التاريخ شيئاً سوى «السعي إلى اكتشاف شيء ما» - فالأقدمين عالم الأشياء، والمحدثين عالم الروح. وينتهي الأقدمون إلى

«فقدان العالم» والحداثيون «إلى فقدان الروح»؛ ولقد أراد الأقدمون أن يصبحوا مثاليين، والمحدثون أن يصبحوا واقعيين (ص ٤٨٥)، وكان اهتمامهم الوحيد ينصب على الإلهي فقط (ص ٤٨٨) - ليس «التاريخ حتى الوقت الحاضر» سوى «تاريخ الإنسان الروحي» (يا له من وهم!) (ص ٤٤٢) وباختصار- فإن لدينا من جديد الطفل والمراهق، والزنجي والمغولي، وكل المصطلحات الباقية «للتحولات المتنوعة».

إن هذا التعليق يستأنف بصورة أمينة الطريقة التأملية التي تجعل الأولاد ينجبون آباءهم، وتجعل اليوم علة الأمس. فمنذ البداية يجب على المسيحيين أن «يسعوا إلى اكتشاف لا حقيقة حقيقتهم»، يجب أن يكونوا في الحال ملحدين ونقاداً مستترين، كما سبقت الإشارة إليه بشأن الأقدمين. ولكن القديس ماكس، الذي لم يرضه ذلك، يقدم مثالاً لامعاً آخر على «براعته في الفكر» (التأملي) (ص ٢٣٠).

«والآن، بعدما نادت الليبرالية بالإنسان، يستطيع المرء أن يعلن أن هذه النتيجة ليست سوى الإنجاز الأمين للمسيحية، وإن المسيحية لم تتخذ مهمة أخرى في الأصل سوى... تحقيق الإنسان».

إذا كانت المسيحية حققت إنجازها الأخير فيما يزعم، فإن «المرء» يستطيع بكل تأكيد أن يعلن أن هذا الانجاز تحقق. وحالما يكون المتأخرون قد أعادوا صنع ماضيهم، فإن «المرء يستطيع أن يعلن» أن السابقين «في الأصل»، يعني «في الحقيقة»، في ماهيتهم، في السماء، من حيث هم يهود مستترون، «لم يتخذوا مهمة أخرى» سوى إعادة صنعهم على يد المتأخرين. إن المسيحية بالنسبة إلى جاك المغفل هي الذات التي تفترض ذاتها، الروح المطلق، الذي «في الأصل» افترض نهايته بوصفها بدايته (أنظر الموسوعة لهيغل، الخ).

«وبالتالي»، (يعني لأن المرء يستطيع أن يعزو هذه المهمة الوهمية إلى المسيحية) «يترتب على ذلك الوهم» (بالطبع، فقبل فويرباخ كان من المحال معرفة أية مهمة «اتخذت المسيحية في الأصل») «إن المسيحية تنسب قيمة لامتناهية إلى الأنا، كما ينجم مثلاً من نظرية الخلود والعناية التي تقفها على

خلاص النفس. لا، إنها تنسب هذه القيمة إلى الإنسان وحده، فالإنسان وحده خالد، ولأنني إنسان، فأنا لهذا السبب وحده خالد أيضاً».

وبالتالي، فإذا اتضح بما فيه الكفاية من كل مخطط شترنر وطرحه للقضايا أن المسيحية لا تستطيع أن تضفي الخلود الأعلى إلا على «إنسان» فويرباخ وحده، فإننا نعلم هنا بالإضافة إلى ذلك أن هذا إنما يحدث أيضاً لأن المسيحية لا تنسب هذا الخلود - إلى الحيوانات كذلك.

فلنحاول مرة أن نفكر على طريقة(*) القديس ماكس.

«والآن، بعدما نادت» الملكية العقارية الكبيرة الحديثة، التي نشأت عن عملية تجزئة الأرض، بحق البكر بصور عملية، فإن «المرء يستطيع أن يعلن» أن هذه النتيجة «ليست سوى الإنجاز الأخير» لتجزئة الملكية العقارية، وأن «هذه التجزئة» لم تتخذ في الحقيقة في الأصل هدفاً آخر سوى تحقيق» حق البكورة،، حق البكورة الحقيقي. «وبالتالي يترتب على ذلك الوهم» أن التجزئة «تنسب قيمة لا متناهية» إلى الحقوق المتساوية لأفراد العائلة جميعاً «كما ينجم مثلاً» من قوانين الإرث في مدونة نابوليون. «لا، إنها تنسب هذه القيمة» إلى الابن البكر فقط: إن الابن البكر، المالك بحق البكورة، سوف يصبح «وحده» مالكاً عقارياً كبيراً، «ولأنني» الأبن البكر، «فأنا لهذا السبب وحده سوف أكون أيضاً مالكاً عقارياً كبيراً.

وبهذه الطريقة، فإنه من اليسير بصورة لا متناهية إعطاء التاريخ اتجاهات «فريدة»، ما دام الأمر لا يتطلب من المرء سوى وصف النتيجة الأخيرة بالضبط على أنها «المهمة» التي «اتخذها التاريخ في الأصل في الحقيقة». وبذلك تكتسب الأزمنة السابقة مظهراً عجيباً لم يسبق له مثيل حتى هذا الحين. إنها تحدث انطباعاً بارزاً، من دون أن تكلف نفقات إنتاجية كبيرة. مثال ذلك أنه يمكن أن يقال: إن «المهمة» الفعلية التي «اتخذها في الأصل» نظام الملكية العقارية قد كانت إبعاد الناس لإحلال الخراف مكانهم - وهي نتيجة اتضحت أخيراً في اسكوتلندا، الخ، أو أن قيام السلالة المالكة الكابيتية (capétiens) «اتخذ في الحقيقة في

(*) *à la*، بالفرنسية في النص الأصلي.

الأصل مهمة» إرسال لويس السادس عشرإلى المقصلة والسيد غيزو إلى الحكم. والأمر الهام أن ينطق المرء بهذه الأقوال المأثورة بلهجة مهيبة، قدسية، كهنوتية، فيسحب نفساً عميقاً، ثم يهتف عالياً على حين غرة: «الآن، أخيراً، يستطيع المرء أن يعلن».

ليس ما يقوله القديس ماكس عن المحدثين في القسم أعلاه (ص ٣٣ - ٣٧) سوى المقدمة إلى تاريخ الروح الذي يجب أن نتطرق إليه هذه الآونة. وإننا لنشاهد ههنا أيضاً كيف يحاول «التخلص بأسرع ما يمكن» من الحقائق التجريبية ويستعرض أمامنا المقولات نفسها كما في حالة الأقدمين - الذكاء، القلب، الروح، الخ - لكن بأسماء أخرى فقط. إنه يستخرج من السفسطائيين المدرسيين المتحذلقين، و«الإنسانية والمكيافيلية» (machiavélisme) (فن الطباعة، العالم الجديد، الخ)؛ راجع كتاب هيغل فلسفة التاريخ (III، ص ١٢٨) الذين يمثلون الذكاء؛ ويحول سقراط إلى لوثر الذي يمجد القلب (هيغل، المصدر ذاته، ص ٢٢٧)، وأما مرحلة ما بعد الإصلاح فنعلم عنها أن فحواها كانت «عاطفية فارغة» (سميت في القسم عن الأقدمين «نقاوة القلب»)، راجع هيغل، المصدر ذاته، ص ٢٤١). وهذا كله (في الصفحة ٣٤). وبهذه الطريقة «يثبت» القديس ماكس «في المسيحية اتجاهاً للتطور مماثلاً لاتجاه الأزمنة القديمة». وبعد لوثر لا يتجشم مطلقاً عناء إعطاء الأسماء لمقولاته؛ إنه يحث الخطى في حذاء عملاق إلى الفلسفة الألمانية الحديثة. إن أربعة تراكيب («حتى لا يتبقى شيء سوى العاطفة الفارغة، ومحبة الجنس البشري في شكلها العام، وحب الإنسان، ووعي الحرية، والوعي الذاتي»، ص ٣٤، هيغل، المصدر ذاته، ص ٢٢٨، ٢٢٩)، أربع كلمات تكفي لملء الهوة التي تفصل بين لوثر وهيغل، و «بهذه الطريقة وحدها تكتمل المسيحية». وإن هذه العبارة البارعة التي تشتمل على رافعات من نمط «أخيراً- «ومنذ ذلك الحين» - «ما دام المرء»- «كذلك» - «من يوم إلى آخر» - «حتى أخيراً»، الخ، تكفي للتخلص من ذلك التطور بأكمله، وهي عبارة يستطيع القارئ أن يتحقق منها شخصياً في الصفحة ٣٤ الآنفة الذكر التي باتت بعد الآن صفحة كلاسيكية.

وأخيراً يقدم لنا القديس ماكس أيضاً بعض النماذج عن إيمانه؛ إنه لبعيد جداً عن أن يحمّر خجلاً من الإنجيل بحيث يستطيع أن يؤكد: «إننا نحن وحدنا الروح فعلياً ويؤكد من دون أن يتراجع عن رأيه مطلقاً أن «الروح» في نهاية العالم القديم، «بعد جهود طويلة»، قد

«تخلص من العالم» بصورة فعلية. وإنه ليفضح ههنا مرة أخرى سر تراكيبه التأملية حين يقول عن الروح المسيحي إنه «يضع الخطط من أجل تحسين العالم أو إنقاذه، كما يفعل المراهقون». هذا كله في الصفحة ٣٦.

«فمضى بي بالروح إلى برية فرأيت امرأة جالسة على وحش قرمزي مملوء أسماء تجديف... وعلى جبهتها اسم مكتوب: السر، بابل العظيمة... ورأيت المرأة سكرى من دم القديسين»، الخ (رؤيا القديس يوحنا، ١٧، ٣، ٥، ٦).

إن نبوءة القديس يوحنا لم تصح هذه المرة. الآن أخيراً، بعدما نادى شترنر بالإنسان، يستطيع المرء أن يعلن أنه كان عليه أن يصوغ نبوءته كما يلي: ومضى بي إلى برية الروح. ورأيت رجلاً جالساً على وحش قرمزي، مملوء تجديف أسماء... وعلى جبهته اسم مكتوب: السر، الأوحد... ورأيت الرجل سكراناً من دم القديس، الخ.

وهكذا نسقط الآن في برية الروح.

١ ـ الروح (تاريخ الأرواح النقي)

إن أول شيء نعلمه عن الروح هو أنه ليس الروح بل «ملكوت الأرواح الشاسع الأبعاد» (le *royaume* des esprits qui est immeusément graud). وليس لدى القديس ماكس ما يقوله في الحال عن الروح سوى أن ثمة «ملكوتاً للأرواح شاسع الأبعاد» - بالضبط كما أن كل ما يعرفه عن الحقب الوسيطة هو أنها «مرحلة طويلة من الزمن». وبعدما افترض بصورة مسبقة وجود «ملكوت الأرواح» هذا، فأنه يبرهن على وجوده بصورة تالية بواسطة الموضوعات العشر التالية:

١ ـ ليس الروح روحاً حراً ما دام معنياً بذاته وحدها، ما دام «اهتمامه الوحيد» عالمه الخاص، العالم «الروحي» (أولاً ذاته وحدها ومن بعد عالمه الخاص).

٢ ـ «ليس هو روحاً حراً إلا في عالم خاص به».

٣ ـ «ليس الروح روحاً فعلياً إلا بواسطة عالم روحي».

٤ ـ «ليس الروح روحاً ما دام لم يخلق عالمه من الأرواح».

٥ ـ «مخلوقاته تجعله روحاً».

٦ ـ «مخلوقاته هي عالمه».

٧ ـ «الروح خالق عالم روحي».

٨ ـ «ليس الروح روحاً إلا عندما يخلق الروحي».

٩ ـ ليس هو واقعياً إلا جنباً إلى جنب مع الروحي الذي هو خليقته».

١٠ ـ «لكن أعمال الروح أو ذريته ليست شيئاً آخر سوى - أرواح» (ص ٣٨ - ٣٩).

إنه ليفترض بصورة مسبقة منذ الموضوعة الأولى، مرة أخرى، أن «العالم الروحي» موجود، بدلاً من البرهان على وجوده، ولا تفعل الموضوعات الثانية حتى التاسعة سوى اجترار تلك الموضوعة الأولى في ثماني روايات مختلفة. وفي نهاية الموضوعة التاسعة نجد أنفسنا حيث كنا بالضبط في نهاية الموضوعة الأولى - ومن ثم، في الموضوعة العاشرة، تدخلنا «لكن» بصورة مفاجئة إلى «الأرواح» التي لم يقل عنها شيئاً حتى الآن.

«ما دام الروح لا يوجد إلا بقدر ما يخلق الروحي، فلنبحث إذن، حوالينا عن مخلوقاته الأولى» ((ص ٤٠).

ومهما يكن من أمر، فإن الروح وفقاً للموضوعات الثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة هو خليقته الخاصة. وهذا ما يعبر عنه حالياً كما يلي: إن الروح، يعني الخليقة الأولى للروح،

«يجب أن ينشأ من العدم» - «يجب أن يخلق نفسه بادئ الأمر» - «خليقته الأولى هي ذاته، الروح» (المصدر نفسه). «وحين ينهي هذا العمل الخلاق يترتب على ذلك بدءاً من ذلك الحين تكاثر طبيعي للمخلوقات بالضبط كما أنه، وفقاً للأسطورة، لم تكن ثمة حاجة إلى خلق الكائنات البشرية الأولى، وقد تكاثرت الأجيال التالية للجنس البشري من نفسها إذن» (المصدر نفسه).

«ومهما تردد صدى ذلك بصورة صوفية، فإنه حقيقة نختبرها مع ذلك في الحياة اليومية. أتكون أنت نفسك شخصاً مفكراً قبل أن تفكر؟ حيت تخلق فكرتك الأولى تخلق نفسك بوصفك كائناً مفكراً، ذلك لأنك لا تفكر حتى

تفكر فكرة، يعني» - يعني - «تكون لك هذه الفكرة. أليس غناؤك وحده هو الذي يجعل منك مغنياً، والكلام الذي تنطق به هو الذي يجعل منك إنساناً ناطقاً؟ كذلك فإن الجوهر الروحي الذي هو وحده الذي يجعلك روحاً».

إن ساحرنا القديس يبدأ بأن يفترض أن الروح يخلق الجوهر الروحي كيما يستخلص من ذلك أن الروح يخلق ذاته على أنه روح؛ ومن جهة ثانية، فإنه يفترضه على أنه روح كيما يمنحه فرصة الوصول إلى مخلوقاته الروحية؟ التي («وفقاً للأسطورة تتكاثر من تلقاء ذاتها» وتصبح أرواحاً). وحتى الآن كانت جميع هذه العبارات هي العبارات الهيغلية المستقيمة المألوفة منذ زمن طويل. وإن العرض الأصيل «الأوحد» لما يريد القديس ماكس قوله لا يبدأ إلا مع المثال الذي يعطيه. وبالفعل، فحين لا يستطيع جاك المغفل أن يمضي إلى أبعد من ذلك، وحين يعجز «المرء» و«ذلك» عن تعويم سفينته الجانحة، فإن «شترنر» يدعو عبده الثالث ليمد له يد العون، وذلك هو «أنت» الذي لا يتخلى عنه في المآزق مطلقاً والذي يستطيع الاعتماد عليه حتى في أحلك الأزمنة. وإن «أنت» هذا امرؤ لسنا نصادفه للمرة الأولى، عبد وديع أمين رأيناه يتجشم المصاعب الشاقة، عامل في كرم (vigne) سيده، وهو لا يخاف شيئاً على الإطلاق... وباختصار فإنه شيليغا(*). وحين يكون «شترنر» في أشد المآزق حرجاً في عرضه يهتف: النجدة، يا شيليغا! فإذا بشيليغا هذا، مثله كمثل إيكارت (Eckart)[٧٣] المخلص، يسرع ليضع كتفه في الحال على العجلة ويخرج العربة من الوحل. ولسوف نقول المزيد فيما بعد عن علاقة القديس ماكس بشيليغا.

إن المقصود إذن، روح يخلق ذاته من العدم وبالتالي عدم يجعل نفسه روحاً من العدم. هكذا يعمد القديس ماكس إلى خلق روح شيليغا انطلاقاً من شيليغا. ومن ذا غير شيليغا يستطيع «شترنر» أن يعتمد عليه في إحلال نفسه محل العدم بالطريقة المشار إليها أعلاه؟ من ذا يمكن أن ينخدع بمثل هذه الشعوذة غير شيليغا الذي يشعر بأنه قد حصل على شرف

(*) راجع العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي حيث عرضت من قبل المآثر السابقة لرجل الله هذا.

رفيع إذ أتيح له أن يظهر بوصفه بطلاً من أبطال المأساة(*)؟ ولم يكن على القديس ماكس أن يبرهن على أن «أنت» معيناً، يعني شيليغا بالذات، يصبح كائناً مفكراً وناطقاً ومغنياً منذ اللحظة التي يبدأ فيها بالتفكير والنطق والغناء - لقد كان عليه أن يبرهن على أن المفكر يخلق ذاته من العدم إذ يباشر التفكير، وأن المغني يخلق ذاته من العدم إذ يباشر الغناء، الخ. على أن الفكر والغناء، بوصفهما موضوعين، هما اللذان يخلقان ذاتيهما من العدم إذ يباشران التفكير والغناء. وفيما عدا ذلك، فإن «شترنر لا يفعل سوى تقديم ملاحظة بسيطة جداً ولا يتفوه إلا بموضوعة «مبتذلة جداً (أنظر ويغان، ص ١٥٦) حين يقول: إن شيليغا يطور إحدى صفاته بتطويره إياها. ومن المؤكد أنه ليس هناك شيء «يثير العجب» على الإطلاق في أن القديس ماكس لا «يقدِّم» حتى بصورة مضبوطة «ملاحظات بسيطة من هذا النمط»، بل يتفوه بها بصورة مغلوطة كيما يتمكن بذلك من البرهان على موضوعات أشد خطراً أيضاً بمساعدة المنطق الأعظم خطراً في العالم.

أنه لبعيد عن الصواب أنني أصنع نفسي «من العدم»، على سبيل المثال كائناً «ناطقا»، ذلك أن العدم الذي يشكل الأساس هنا هو شيء متعدد الجوانب: الفرد الفعلي، أعضاء النطق عنده، ومرحلة معينة من التطور البدني، واللغة واللهجات القائمة، وآذان قمينة تسمع، وبيئة إنسانية تصدر أصواتاً مسموعة، الخ، الخ. وبالتالي فإنه في تطور خاصية معينة يخلق شيئاً ما انطلاقاً من شيء وبفعل شيئاً ما ولا يأتي في أي حال من الأحوال، كما هو الأمر في المنطق الهيغلي، من العدم عبر العدم إلى العدم.

والآن، وقد أصبح شيليغا الأمين في متناول يد القديس ماكس، فإن الأمور جميعاً تتقدم بكل نشاط. ولسوف نرى كيف يحوّل من جديد، بواسطة «أنت» الخاص به، الروح إلى المراهق، بالضبط كما حوّل من قبل المراهق إلى روح؛ ولسوف نصادف هنا من جديد كل تاريخ المراهق يتكرر كلمة فكلمة على وجه التقريب، مع بعض التعديلات التمهيدية فحسب، بالضبط كما أن «ملكوت الأرواح الشاسع الأبعاد» للصفحة ٣٧ لم يكن شيئاً آخر سوى «ملكوت الروح» الذي كان روحاً «يستهدف» تأسيسه وتوسيعه (ص ١٧).

(*) Dramatis Personnae، باللاتينية في النص الأصلي.

وبالضبط كما تميز أنت نفسك على أية حال من الكائن المفكر والمغني والناطق، كذلك أنت تميز نفسك بصورة لا تقل عن ذلك من الروح وتحس بيقين تام أنك شيء آخر غير الروح. ومهما يكن من أمر، فبالضبط كما أن الرؤية والسمع يخونان بسهولة الأنا المفكر في حماسة التفكير، كذلك أخذك الروح أنت أيضاً، وأنت الآن تطمح بكل قواك كي تصبح روحاً كلياً ومندمجاً بالروح. إن الروح مثلك الأعلى، الهدف الذي لم يتم بلوغه، شيء من العالم الآخر: الروح يعني - إلهك. «الله روح»... وأنك لتثور ضد نفسك، أنت الذي لا تستطيع التخلص من بقية من اللاروحي . وبدلاً من أن تقول: أنا أكثر من روح، فإنك تقول منسحق الفؤاد: أنا أقل من روح، وكل ما أستطيعه هو تصور الروح، الروح النقي، أو الروح الذي ليس هو شيئاً غير روح، لكنني لست هو، وما دمت لست هو، فهو إذن آخر، وهو موجود على أنه آخر، وهذا الآخر اسميه «الله».

بعدما شغلنا أنفسنا من قبل لزمن طويل بالحيلة التي تستقيم في استخراج شيء من العدم، نأتي الآن على حين غرة، «بصورة طبيعية» تماماً، إلى فرد هو شيء آخر غير الروح، وبنتيجة ذلك فهو شيء ما، ويريد أن يصبح روحاً نقياً، يعني لا شيئاً. إن القضية الأيسر جداً على الحل، يعني تحويل شيء ما إلى لا شيء، تطرح من جديد كل قصة المراهق الذي «لا بد له من أن ينشد الروح الكامل»، ولا يحتاج المرء لأكثر من تكرار العبارت القديمة الواردة في الصفحتين ١٧ - ١٨ كي يتملص من جميع المصاعب، وعلى الأخص حين يكون للمرء خادم مطيع وساذج جداً مثل شيليغا، يستطيع «شترنر» أن يفرض عليه فكرة أنه بالضبط كما أن «الرؤية والسمع يخونانه بسهولة»، هو شترنر، «في حماسة التفكير»، كذلك هو شيليغا قد «أخذته حماسة الروح»، وهو شيليغا «يطمح بكل قواه كي يصبح روحاً»، بدلاً من أن يطمح لاكتساب الروح، يعني أن عليه الآن أن يلعب دور المراهق كما ورد في الصفحة ١٨. ويؤمن شيليغا بذلك، ويطيع وفرائصه ترتعد خوفاً؛ إنه يطيع عندما يرعد القديس ماكس فيه: إن الروح مثلك الأعلى- إلهك. إفعل هذا من أجلي، إفعل ذاك من أجلي. تارة «أستبسل»، وتارة «أتكلم»، وتارة أخرى «تستطيع أن تتصور» الخ. وحين يفرض «شترنر» عليه فكرة أن «الروح النقي هو آخر، لأنه» (هو شيليغا)، «ليس هذا الروح»، فإن شيليغيا في

الحقيقة هو وحده القادر عندئذ على تصديقه، وهو يهرف بكل هذا الهراء بعده، كلمة فكلمة. وبالمناسبة، فإن الطريقة التي يصنع بها جاك المغفل كل هذا الهراء قد حللت من قبل بصورة مفصلة بخصوص المراهق. فما دمت تشعر بصورة أكيدة تماماً أنك شيء آخر غير العالم الرياضي، فإنك تطمح كي تصبح عالماً رياضياً بصورة كلية، كي تندمج في الرياضيات، والعالم الرياضي مثلك الأعلى، العالم الرياضي إلهك. وإنك لتقول منسحق الفؤاد: أنا أقل من عالم رياضي، وكل ما أستطيعه هو تصور العالم الرياضي، وما دمت لست هو، فهو إذن آخر، وهو موجود على أنه آخر، وهذا الآخر أسميه «الله». إن امرئً آخر في مكان شيليغا سوف يقول: أراغو[٧٤].

«الآن، أخيراً، بعدما» أثبتنا أن موضوعة شترنر ليست سوى تكرار «للمراهق»، «يستطيع المرء أن يعلن» أنه «في الحقيقة لم يتخذ في الأصل مهمة أخرى» غير توحيد روح النسك المسيحي مع الروح عامة، وتوحيد الظرف الروحي والطائش للقرن الثامن عشر على سبيل المثال مع العدم الروحي للمسيحية.

وبالتالي فليست حقيقة أن «الأنا والروح اسمان مختلفان لشيئين مختلفين، وأن الأنا ليست الروح، والروح ليس الأنا» (ص ٤٢) هي التي تفسر أن الروح يقيم في العالم الآخر، يعني أنه الله كما يزعم شترنر. إن التفسير هو هذه «الحماسة الروحية» المعزوة من دون سبب البتة إلى شيليغا، وإن هذه الحماسة لتجعل منه ناسكاً، يعني رجلاً يريد أن يصبح الله (الروح النقي)، وبما أن هذا أمر مستحيل، فإنه يفترض الله خارجاً منه. لكن ألم يكن الغرض إثبات كيف أن الروح يبدأ بأن يخلق ذاته من العدم، كي يخلق فيما بعد الأرواح انطلاقاً من ذاته؟ وبدلاً من ذلك، فإن شيليغا هو الذي ينتج الآن الله (الروح الأوحد موضع البحث هنا) ليس لأنه، هو شيليغا، الروح، بل لأنه شيليغا، يعني روحاً ناقصاً، روحاً غير روحي، وبالتالي اللاروح. بيد أن القديس ماكس لا ينطق بكلمة واحدة عن كيفية قيام التصور المسيحي للروح على أنه الله، على الرغم من أن هذا ليس بعد الآن مأثرة فذة: إنه يفترض وجود هذا التصور بصورة مسبقة، ويقوم هذا الافتراض مقام التفسير عنده.

إن تاريخ خلق الروح «لم يتخذ في الحقيقة في الأصل مهمة أخرى» غير نقل معدة شترنر إلى ما بين النجوم.

«بالضبط لأننا لسنا الروح الذي يقيم في داخلنا، لهذا السبب بالذات لا بد لنا أن»

«بالضبط لأننا لسنا عضو الهضم الذي يقيم في داخلنا، لهذا السبب بالذات لا بد لنا أن»

«نضعه في الخارج من أنفسنا؛ إنه لم يكن نحن، وبالتالي فإننا لم نكن نستطيع أن نتصوره على أنه موجود إلا في الخارج من أنفسنا، ما وراءنا، في العالم الآخر» (ص ٤٨).

لقد كانت القضية إثبات كيف يبدأ الروح بأن يخلق ذاته ومن بعد يخلق شيئاً ما غير ذاته انطلاقاً من ذاته؛ ولقد كان السؤال: ما هو هذا الشيء الآخر؟ ولا يعطى أي جواب عن هذا السؤال، لكن شترنر يقلبه على سائر وجوهه بحيث يتحول بعد «مختلف أنواع التحولات» والالتواءات الواردة الذكر أعلاه إلى هذا السؤال الجديد:

«إن الروح شيء ما غير الأنا. لكن، ما هو هذا الشيء الآخر؟» (ص ٤٥).

وبالتالي فإن السؤال يطرح الآن كما يلي: ما الروح الذي غير الأنا؟ بينما كان السؤال الأصلي كما يلي: ما الروح الذي هو غير ذاته من جراء خلقه من العدم؟ وبهذا يثب القديس ماكس إلى «التحول» التالي.

٢ – الممسوسون (تاريخ الأرواح الدنس)

لم يفعل القديس ماكس حتى الآن، بصورة لا شعورية، سوى إعطائنا طريقة من أجل رؤية الأرواح، وذلك بتصور العالمين القديم والحديث على أنهما مجرد «صورة جسدية لروح»، على أنهما ظاهرة شبحية لم يكن فيها إلا صراعات الأرواح. وعلى أية حال، فإنه يعطينا الآن بصورة شعورية، وعمداً(*)، طريقة من أجل رؤية الأشباح.

طريقة من أجل رؤية الأشباح. يجب قبل كل شيء أن يتحول المرء إلى أحمق صرف،

(*) Ex professo، باللاتينية في النص الأصلي.

يعني يتخيل نفسه أنه شيليغا، ومن بعد يخاطب نفسه، كما يخاطب القديس ماكس شيليغا هذا بالذات: «أنظر حواليك في العالم وقل أنت نفسك ما إذا كنت لا تحس روحاً يتطلع إليك من سائر الجهات!». إذا استطاع المرء أن يحمل نفسه على تخيل ذلك، فإن الأرواح سوف تتراكض «بسهولة» إذن، من تلقاء نفسها؛ لا يرى المرء في «الزهرة» إلا «الخالق»، ولا يرى في الجبال إلا «روح الشموخ»، ولا يرى في الماء إلا «روح الحنين»، إن لم يكن حنين الروح، والمرء يسمع كيف «تتحدث ملايين الأرواح من خلال أفواه الناس». إذا ما بلغ المرء هذه المرحلة، فإنه يستطيع أن يهتف مع شترنر: «أجل، إن العالم أجمع يغص بالأشباح»، ومن ثم «ليس من الصعب المضي قدماً إلى الروح» (ص ٩٣) حيث يند عن المرء هذا الهتاف الآخر: «يغص فقط؟ كلا، فالعالم نفسه شبح» (ليكن كلامكم نعم نعم، لا لا، لأن كل شيء آخر من الشيطان، يعني تحولاً منطقياً). «تلك هي أشكال الظواهر المتنوعة التي يرتديها الروح، إنها شبح». وبعد ذلك، من دون خوف، «أنظر حواليك أو مد بصرك إلى الأفق، فأنت مطوق بعالم من الأشباح... إنك ترى أرواحاً». إذا كنت شخصاً عادياً يمكنك أن ترضى بذلك، لكن إذا كنت تفكر في أن تضع نفسك في مصاف شيليغا، فإنك تستطيع إذن، أن تنظر في نفسك أيضاً، وعندئذ «يجب ألا تدهش» إذا اكتشفت أيضاً في هذه الظروف من أعالي الشيليغانية أن «روحك أيضاً شبح يسكن جسدك» وأنك أنت نفسك شبح «ينتظر بفارغ الصبر الخلاص، يعني روحاً». وإن هذا الاكتشاف يتيح لك أن ترى «الأرواح» و«الأشباح» في «جميع» الناس، وعندئذ فإن رؤية الأرواح «تبلغ هدفها الأخير» (ص ٤٦ - ٤٧).

إننا نجد أساس هذا الطريقة، لكن في صياغة أصح بما لا يقاس، عند هيغل: تاريخ الفلسفة (Geschichte der Philosophie)، III، ص ١٢٤، ١٢٥ وغيرها من الصفحات).

وإن لدى القديس ماكس إيماناً عظيماً بطريقته الخاصة بحيث يتحوّل هو نفسه بنتيجة ذلك إلى شيليغا، ويؤكد أنه:

«منذ أصبحت الكلمة جسداً، تحول العالم إلى روح، صار مسحوراً، فهو شبح» (ص ٤٧).

إن «شترنر» «يشاهد الأرواح».

. إن في نية القديس ماكس أن يقدم لنا علم ظواهر الفكر المسيحي، لكنه على طريقته المعهودة لا يتناول إلا مظهراً واحداً من المسألة، فبالنسبة إلى المسيحي لم يحوّل العالم إلى روح فحسب، بل لقد جعل كذلك في \اغتر\اب عن الروح كما يعترف هيغل مثلاً بصواب تام في الفقرة المذكورة، حيث يجعل كلا هذين المظهرين في علاقة متبادلة، الأمر الذي كان على القديس ماكس أن يفعله هو الآخر لو كانت لديه الرغبة في تطبيق طريقة تاريخية.وأما في معارضة اغتراب العالم عن الروح في الوجدان المسيحي، فإنه يمكن بما لا يقل عن ذلك صواباً اعتبار الأقدمين «الذين شاهدوا الآلهة في كل مكان» على أنهم دعاة تسويغ روحنة العالم - وهو تصور يرفضه جدلينا القديس مع هذا التحذير الحسن النية: «إن الآلهة، يا عزيزي الرجل الحداثي، ليست أرواحاً» (ص ٤٧). إن ماكس المؤمن لا يعترف إلا بالروح \القدس وحده على أنه روح.

لكنه حتى إذا زودنا بعلم الظواهر هذا (وهو أمر نافل تماماً بعد هيغل)، فإنه لن يكون على أية حال قد زودنا بأي شيء على الإطلاق. إن وجهة النظر التي تحمل البشر على القبول بمحتوى مثل هذه الأقاصيص عن الأرواح هي ذاتها وجهة نظر دينية لأن البشر الذين يتخذونها مستكينين للدين، وهم يعتبرون الدين سبباً في ذاته(*) لأن كلا «الوعي الذاتي» و«الإنسان» لا يزالان هما أيضاً من طبيعة دينية)- بدلاً من تفسيره انطلاقاً من الشروط التجريبية وبيان كيف أن علاقات معينة للصناعة والتجارة ترتبط بالضرورة بشكل معين للمجتمع، وبالتالي بشكل معين للدولة، وبالتالي بشكل معين للوعي الديني. ولو أن شترنر نظر إلى تاريخ الحقب الوسيطة الفعلي لكان في إمكانه أن يجد لماذا اتخذ المفهوم المسيحي عن العالم هذا الشكل بالضبط في الحقب الوسيطة، وكيف حدث أن انتقل في وقت لاحق إلى شكل مختلف؛ كان في إمكانه أن يكتشف أنه ليس «للمسيحية» تاريخ مطلقاً وأن جميع الأشكال المتباينة التي اتخذها تصورها في أزمنة مختلفة لم تكن «تقريرات مصير» و«تطورات لاحقة» «للروح الديني»، بل نجمت عن أسباب تجريبية كلياً ليست رهناً في أي حال من الأحوال بأي تأثير للروح الديني.

(*) Causa Sui، باللاتينية في النص الأصلي.

وما دام شترنر «لا يمضي بمثل دقة الساعة» (ص ٤٥)، فإنه يمكن إذن، أن يقال هنا منذ الآن، قبل معالجة رؤية الأرواح بمزيد من التفصيل، إن «التحولات» المتنوعة لإنسان شترنر وعالمه لا تعدو كونها التاريخ العالمي الذي صب في قالب الفلسفة الهيغلية، التاريخ العالمي المتحول إلى أشباح ليست هي «وجوداً آخر» لأفكار الأستاذ البرليني إلا بصورة ظاهرية. إن علم الظواهر، التوراة الهيغلية، «الكتاب»، يبدأ بأن يجعل من الأفراد «الوعي» [و] من العالم «الموضوع»، وبذلك فإن التنوع المتعدد الأشكال للحياة والتاريخ يرجع إلى علاقات متنوعة «للوعي» تجاه «الموضوع». وإن هذه الأشكال الوجودية المتنوعة لترجع بدورها إلى ثلاث علاقات أساسية:

١- علاقة الوعي بالموضوع من حيث هو الحقيقة، أو بالحقيقة من حيث هي مجرد موضوع (مثال ذلك الوعي الحسي، والدين الطبيعي، والفلسفة الإيونية[٧٥]، والكاثوليكية، والدولة المتسلطة، الخ)؛

٢- علاقة الوعي، من حيث هو الحقيقة، بالموضوع (العقل، الدين الروحي، سقراط، البروتستانتية، الثورة الفرنسية)؛

٣- العلاقة الحقيقية للوعي بالحقيقة من حيث هي موضوع، أو بالموضوع من حيث هو حقيقة (الفكر المنطقي، الفلسفة التأملية، الروح لذاته).

وبهذه الطريقة يتصور هيغل العلاقة الأولى على أنها الله الأب، والعلاقة الثانية على أنها المسيح، والعلاقة الثالثة على أنها الروح القدس، الخ. ولقد استخدم شترنر من قبل هذه التحولات عند الحديث عن الطفل والمراهق، عن القديم والحديث، وهو يستأنفها فيما بعد بصدد الكاثوليكية والبروتستانتية، والزنجي والمغولي، الخ، وهذا هو الآن يتبنى بكل نية صادقة هذه السلسة من تمويهات فكرة، معتبراً إياها العالم الذي لا بد له، هو «الفرد الموهوب جداً»، أن يؤكد ذاته ضده ويحافظ عليها.

الطريقة الثانية من أجل رؤية الأرواح. كيف السبيل إلى تحويل العالم إلى شبح للحقيقة، وتحويل الذات إلى كائن مكرس أو شبحي؟ حوار بين القديس ماكس وخادمه شيليغا (ص ٤٧، ٤٨).

القديس ماكس: «إن لك روحاً، لأن لك أفكاراً. ما هي أفكارك؟».

شيليغا: «كائنات روحية».

القديس ماكس: «فهي ليست أشياء إذن؟».

شيليغا: «كلا، بل هي روح الأشياء، الشيء الجوهري في جميع الأشياء، ماهيتها الأعمق، فكرتها».

القديس ماكس: «فما تفكره ليس هو إذن، مجرد فكرتك؟».

شيليغا: «على النقيض من ذلك، فهو الشيء الأكثر واقعية، الشيء الحقيقي الوحيد في العالم؛ إنه الحقيقة عينها؛ يكفيني أن أفكر بصورة حقيقية كي أفكر الحقيقة، وقد أخطئ على نحو لا يمكن إنكاره بشأن الحقيقة وأخفق في إدراكها، لكنني حين أدركها بصورة حقيقية، فإن موضوع إدراكي هو الحقيقة إذن».

القديس ماكس: «وهكذا فأنت تطمح في كل حين إلى إدراك الحقيقة».

شيليغا: «إن الحقيقة مقدسة عندي... ولا أستطيع إلغاء الحقيقة؛ في الحقيقة أؤمن، ولذا فأنا أستقصي عميقاً فيها؛ وليس في الإمكان تجاوزها، فهي أبدية. إن الحقيقة مقدسة، أبدية، إنها المقدس، الأبدي».

القديس ماكس: (باستياء): «لكنك أنت، إذا ما أصبحت مرة مليئاً بهذه القداسة، فإنك تصبح أنت نفسك مقدساً!».

وهكذا، فعندما يدرك شيليغا بصورة حقيقية موضوعاً، فإن الموضوع يكف عن كونه موضوعاً ويصبح «الحقيقة». ذلك هو الإنتاج الأول للأشباح على نطاق واسع- فليس المقصود بعد الآن إدراك الموضوعات، بل إدراك الحقيقة: فأولاً يدرك الموضوعات بصورة حقيقية، الأمر الذي يعرِّفه على أنه حقيقة الإدراك وتتحول بعدها إلى إدراك الحقيقة. إن تهديدات القديس ماكس قد حملت شيليغا إذن، على ازدراد هذا التصور للحقيقة الشبح، وهذا سيده المتجهم يطارده الآن ويطرح عليه هذه المشكلة الضميرية، ما إذا كان ممتلئاً «في كل حين» بالحنين إلى الحقيقة، وعندئذ فإن شيليغا، الذي أسقط في يده كلياً، يتمتم بهذا الجواب بصورة سابقة للأوان: «إن الحقيقة عندي مقدسة». لكنه يلاحظ خطيئته في الحال ويحاول أن يصححها، وذلك بأن يحول الموضوعات، بكل خجل، ليس إلى الحقيقة

من الآن فصاعداً، بل إلى حقائق مختلفة. وإنه ليستخلص بعدئذ «الحقيقة» التي لم يعد في مقدوره بعد الآن نقضها، من حيث هي حقيقة هذه الحقائق، بعد أن ميزها من الحقائق المعزولة القمينة بالنقض، وبذلك فإنها تصبح «أبدية». لكنه إذ لا يكتفي بأن يضفي عليها نعوتاً مثل «المقدسة والأبدية»، فإنه يحولها إلى ذات: فهي المقدس، والأبدي. ومن الطبيعي أن القديس ماكس يستطيع بعد هذا أن يفسر لشيليغا أنه بعدما صار «مليئاً» بهذه القداسة فإنه «يصبح هو نفسه مقدساً»، و«يجب ألا يدهش» إذا هو الآن «لم يجد شيئاً آخر غير شبح» في نفسه. وعندئذ يباشر قديسنا في إلقاء عظة: «وإن المقدس أيضاً لا وجود له من أجل حواسك»، ويستنتج بصورة منطقية تماماً، بواسطة حرف العطف «و»:

> «لن تحس أنت حضوره قط، بوصفك كائناً حسياً»؛ وهذا يعني أنه بعدما «تبخرت» الموضوعات الحسية «جميعاً واستبدلت «بالحقيقة»، «الحقيقة المقدسة» - «المقدس» - «على النقيض من ذلك» - هذا أمر بديهي! -«فإنه موجود بالنسبة إلى قدرتك على الإيمان، أو بصورة أدق روحك» (افتقارك إلى الروح)، «لأنه هو نفسه كائن روحي» (بالإبدال)، «روح» (بالإبدال(*) مرة أخرى)، «هو روح من أجل الروح».

ذلك هو فن تحويل العالم المادي، «الموضوعات»، بواسطة سلسلة حسابية من الإبدالات، إلى «روح من أجل الروح». ولا يسعنا هنا إلا الاستمرار في الإعجاب بهذه الطريقة الجدلية التي تعمل بالإبدالات- ولسوف تسنح لنا الفرصة فيما بعد من أجل دراستها بصورة أعمق ووصفها في كل نقائها الكلاسيكي.

وإن طريقة الإبدالات يمكن قلبها أيضاً - ومثال ذلك أننا بعدما انتجنا هنا «المقدس» مرة فإننا لا نضم إليه المزيد من الإبدالات، بل نجعل منه بدلاً لتعريف جديد؛ وهذا هو الجمع بين المتوالية والمعادلة. ووفقاً لهذه الطريقة، فإن «البقية الباقية» من عملية جدلية ما، «فكرة شيء آخر»، «يجب عليَّ أن أخدمه بإخلاص أكثر من نفسي» (بالإبدال)، «وهو يجب أن يكون بالنسبة إليَّ أهم من كل ما عداه» (بالإبدال)، «وباختصار- شيء ما يجب

(*) Per Appositionem، باللاتينية في النص الأصلي.

أن أنشد فيه خلاصي الحقيقي»، تصبح هنا (الإبدال الأخير والعودة إلى السلسلة الأولى) «شيئاً مقدساً» (ص ٤٨). إن لدينا ههنا متواليتين متعادلتين، الأمر الذي يوفر الإمكانية من أجل عدد كبير من المعادلات المتنوعة. ولسوف نعالج هذا الأمر فيما بعد. وبفضل هذه الطريقة أيضاً، فإن «المقدس» الذي لم نعرفه حتى الآن إلا في صورة تحديد نظري صرف لعلاقات نظرية صرفة يكتسب معنى عملياً جديداً كل الجدة على أنه «شيء ما يجب أن أنشد فيه خلاصي الحقيقي»، الأمر الذي يسمح بجعل المقدس نقيضاً للأناني. وفيما عدا ذلك، فإننا نكاد لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن هذا الحوار بكامله، مع العظة التي تتلوه، ليس شيئاً آخر سوى تكرار آخر لقصة المراهق الذي صادفناه من قبل ثلاث أو أربع مرات.

وهنا، وقد وصلنا إلى «الأناني»، نفصم «الأوتار الرئيسية» لشترنر، لأنه لا بد لنا بادئ الأمر أن نعرض مخططاته في نقاوتها التامة، صرفة من أية فواصل دخيلة، وثانياً، لأن هذه الفواصل على أية حال، سوف ترد من جديد في أقسام أخرى من الكتاب. ذلك أن شترنر أبعد ما يكون، عما يزعم، عن «الانطواء من دون انقطاع على ذاته»، بل هو على النقيض من ذلك يريق نفسه باستمرار فيما حوله. ولسوف نشير فقط إلى أن السؤال الذي طرح في الصفحة ٤٥: من هو هذا الكائن المتميز من «الأنا»، هذا الكائن الذي هو روح؟ يعطي الآن الجواب بمعنى أنه المقدس، يعني ما هو غريب عن «الأنا»، وأن كل شيء غريب عن «الأنا» يعتبر وفقاً لذلك ومن دون مزيد من الضوضاء على أنه روح - وذلك بفضل بعض الإبدالات غير المقررة، الإبدالات «في ذاتها». إن الروح، والمقدس، والآخر، هي أفكار متماثلة يعلن الحرب عليها بالطريقة نفسها، وكلمة فكلمة على وجه التقريب، التي اتبعها في البداية بصدد المراهق والرجل ونتيجة لذلك، فإننا لم نتقدم خطوة واحدة أبعد مما كنا عليه في الصفحة ٢٠.

(آ) الأشباح

ينصرف الآن القديس ماكس بصورة جدية إلى معالجة «الأرواح» التي هي «ذرية صالحة» (ص ٣٩)، والطبيعة الشبحية لجميع الكائنات (ص ٤٧). هذا ما يتخيله على الأقل.

ومهما يكن من أمر، فإنه لا يفعل في حقيقة الأمر سوى استبدال اسم جديد لنظرته السابقة إلى التاريخ التي تنص على أن الناس هم، بصورة قبلية(*a priori*)، ممثلو مفاهيم عامة. وإن هذه المفاهيم العامة تبدأ بأن تمثل هنا في الحالة الزنجانية. يعني بوصفها أرواحاً موضوعية تملك بالنسبة إلى الناس طابع الموضوعات، وهي تسمى عند هذا المستوى الأطياف أو - الأشباح. إن الشبح الرئيسي لهو طبعاً «الإنسان» ذاته، لأن الناس، وفقاً لما سبق قوله، لا وجود لهم الواحد بالنسبة إلى الآخر إلا في صورة ممثلي العمومية (Généralité)، الماهية، المفهوم، المقدس، الآخر، الروح، يعني في صورة كائنات شبحية، في صورة أشباح. وإننا لنعرف من قبل أن الروح، وفقاً لعلم الظواهر لهيغل (ص ٢٥٥ وفي مواضع أخرى)، بقدر ما يملك بالنسبة إلى الإنسان شكل «الشيئية»، هو إنسان آخر (أنظر أدناه عن «الإنسان»).

وهكذا، فإننا نرى هنا السموات تنفتح والأنواع المتباينة من الأشباح تمر أمامنا الواحد تلو الآخر. سوى أن جاك المغفل ينسى أنه استعرض أمامنا من قبل الأزمان القديمة والحديثة، هذه الأشباح العملاقة التي ليست جميع الأوهام غير المؤذية عن الله، الخ، إلا مجرد تفاهات بالمقارنة معها.

الشبح رقم ١: الكائن الأسمى، الله. (ص ٥٣). وكما هو متوقع مما سبق، فإن جاك المغفل، الذي ينقل إيمانه جميع جبال التاريخ العالمي، يؤمن بأن «الناس اتخذوا طوال آلاف السنين هذه المهمة»، إنهم «تعذبوا سعياً إلى تحقيق هذا العمل البغيض، المستحيل، اللامتناهي، هذا العمل الجدير ببنات داناوس(Danaos)[٧٦]» - «إثبات وجود الله» ولا حاجة بنا إلى إضاعة مزيد من الوقت في الحديث عن هذا الايمان الذي لا يصدق.

الشبح رقم ٢: الكائن. يقتصر ما يقوله رجلنا الطيب عن الكائن - باستثناء ما نسخ عن هيغل - على «كلمات طنانة وأفكار بائسة» (ص ٥٣). «وليس أيسر» من الانتقال من الكائن إلى «الكائن العالمي». وهذا الكائن العالمي هو طبعاً إلى «الكائن الورع»،

الشبح رقم ٣: غرور العالم. وليس ثمة ما يقال عنه سوى أنه يصدر عنه «بسهولة».

الشبح رقم ٤: الكائنات الصالحة والطالحة. وفي الحقيقة أنه يمكن أن يقال لنا شيء في هذا الشأن، لكن لا يقال لنا شيء - ويتم الانتقال في الحال إلى ما يليه.

الشبح رقم ٥: الكائن وملكوته. ويجب ألا نندهش البتة لأننا نصادف هنا الكائن للمرة الثانية. إن مؤلفنا الشريف الذي يدرك «خرافته» جيداً (ويغان، ص ١٦٦)، يكرر كل ما يقوله عدة مرات حتى لا يُساء فهمه. وإن أول تعريف نعطاه عن الكائن هنا هو أنه يملك «ملكوتاً»، ومن بعد يقال لنا إنه «الكائن» (ص ٥٤)، وبعدئذ يتحول بقدرة قادر إلى

الشبح رقم ٦: «الكائنات». إن معرفتها والاعتراف بها، وبها وحدها، ذلك هو الدين. إن «ملكوتها (الكائنات)- ملكوت كائنات» (ص ٥٤) ويظهر هنا على حين غرة ومن دون سبب ظاهر.

الشبح رقم ٧: الله - الإنسان، المسيح. وإن شترنر لقادر أن يقول عنه إنه كان «يملك جسداً». وإذا لم يكن القديس ماكس يؤمن بالمسيح، فإنه يؤمن على الأقل «بجسده الفعلي». ووفقاً لشترنر، فقد أدخل المسيح مصائب كبرى إلى التاريخ، ويروي لنا قديسنا العاطفي وعيناه تغصان بالدموع «ما عاناه المسيحيون الأقوى من الألم حتى يفهموه» - أجل،

> «لم يعذب شبح من قبل قط النفوس بهذا القدر، والشامان الذي يجلد نفسه كي يأخذه الورع ويبلغ حالة من الاختلاجات الصاعقة لم يعانِ قط الآلام التي احتملها المسيحيون من أجل هذا الشبح الأشد إبهاماً».

ويذرف القديس ماكس دمعه حناناً على قبر ضحايا المسيح ومن ثم ينتقل إلى «الكائن الورع».

الشبح رقم ٨: الإنسان. ههنا يتملك «هلع» فوري كاتبنا المقدام - «إنه مذعور من نفسه»، فهو يرى في كل إنسان «شبحاً رهيباً»، «شبحاً مشؤوماً» و«مسكوناً» (ص ٥٥، ٥٦). وإنه ليشعر بضيق عظيم. إن الانشقاق بين الظاهرة والوجود لا يترك له مجالاً للراحة على الإطلاق. إنه مثل نابال (Nabal)، زوج أبيغايل (Abigail)، الذي تقول التوراة عنه أن وجوده منفصلاً عن مظهره الظاهري. «وكان رجل في معون (*Maon*) وأملاكه في الكرمل»

(صموئيل \الأول ٢٥: ٢)(*). لكن في اللحظة المناسبة، وبالضبط قبل أن يضع القديس ماكس «المعذب حتى أعماق النفس» رصاصة في رأسه بدافع يأسه، يتذكر على حين غرة الأقدمين الذين «ما كانوا يأبهون لأي أمر من هذا النوع في أشخاص عبيدهم». ويؤدي هذا به إلى الشبح رقم ٩: روح \الشعب [*L'esprit du peuple*] (ص ٥٦) الذي يتوهم القديس ماكس بشأنه أشياء «مرعبة». وليس في الإمكان الآن رده عن تحويل

الشبح رقم ١٠: «الكل» إلى طيف. وأخيراً، ما دام التعداد يتوقف هنا، يقذف «بالروح القدس»، والحقيقة، والعدالة، والقانون، والقضية الصالحة (التي لا يستطيع نسيانها بعد)، ونصف اثني عشرية من الأشياء الأخرى التي لا تملك أي شيء مشترك على الإطلاق، في كيس واحد - ألا وهو صنف الأشباح.

وفيما عدا ذلك، فليس في الفصل كله ما يستلفت النظر، باستثناء أن القديس ماكس يحرك بإيمانه جبلاً تاريخياً، يعني أنه يتفوه بهذا الرأي (ص ٥٦): «لم يكن كائن ما موضع العبادة قط إلا إكراماً لكائن أسمى، ولم يعتبر شخصاً مقدساً إلا بوصفه شبحاً، يعني (يعني!) «شخصاً محمياً ومعترفاً به». وإذا نقلنا هذا الجبل الذي يحركه الإيمان وحده، وأعدناه إلى مكانه الحقيقي، فإن «النص يقرأ» إذن: إنما إكراماً لأشخاص محميين، يعني يخلقون بأنفسهم حمايتهم الخاصة وأصحاب امتيازات، يعني يستولون على الامتيازات لأنفسهم، قد كانت كائنات أسمى موضع العبادة، وكانت أشباح موضع التكريس. ومثال ذلك أن القديس ماكس يتخيل أنه في الأزمان القديمة، حين كان تماسك كل شعب مضموناً بفعل العلاقات والمصالح المادية المشتركة، مثلاً العداء المتبادل بين القبائل المختلفة، الخ؛ وحين كان لا بد لكل امرئ، من جراء نقص القوى المنتجة، أن يكون إما عبداً وإما مالكاً للعبيد، الخ، الخ، وبالتالي حين كانت «المصلحة الأكثر طبيعية» (ويغان، ص [١٦٢]) تقتضي الانتساب إلى

(*) Und sein Wesen zu Carmel. كان هناك رجل في ماعون وأملاكه في الكرمل. وثمة هنا تورية على كلمة Wesen، لأن كلمة Wesen (الكينونة، الماهية) قد استخدمت في ترجمة لوثر للتوراة بمعناها القديم، ملكية أو أملاك.

شعب خاص - يتخيل القديس ماكس إذن، مفهوم «الشعب بوصفه كائناً هو وحده الذي أنجب في ذلك الحين هذه المصالح انطلاقاً من ذاته؛ وكذلك في الحقب الحديثة، حيث ينجب التنافس الحر والتجارة العالمية النزعة الكوسموبوليتية البورجوازية المنافقة وفكرة الإنسان، - يقلب القديس ماكس الأمور ويتخيل أن الإنشاء الفلسفي اللاحق لفكرة الإنسان هو الذي أتى بهذه العلاقات على أنها «صنائع وحيه» (ص ٥١). وينطبق الأمر نفسه على الدين، ملكوت الماهيات الذي يعتبره الملكوت الوحيد. أما عن الكائن، ماهية الدين، فإنه لا يعرف شيئاً، وإلا فإنه يجب عليه أن يعرف أن الدين، من حيث هو دين (en tant que religion)، لا يملك ماهية ولا ملكوتاً. ففي الدين يحوّل الناس عالمهم التجريبي إلى نتاج صرف للفكر، إلى تصور يتراءى لهم واقعاً غريباً. ولا يجوز هنا أيضاً تفسير هذه الحقيقة، في أي حال من الأحوال، انطلاقاً من المفاهيم، ولا انطلاقاً من «الوعي الذاتي» أو أي هراء مشابه، بل من مجمل نمط الإنتاج والتعامل الاجتماعي كما كان قائماً حتى ذلك الحين، والذي هو مستقل عن الفكرة المحضة قدر استقلال اختراع النول الآلي واستخدام الخطوط الحديدية عن الفلسفة الهيغلية. وإذا كان يتمسك بالحديث عن «ماهية» الدين، يعني عن أساس مادي لهذه اللاماهية، فإن من واجبه إذن، أن يبحث عنه لا في «ماهية الإنسان»، ولا في صفات الله، بل في العالم المادي الذي تصادفه أي مرحلة للتطور الديني قائماً بصورة مسبقة (راجع أعلاه فويرباخ).

إن جميع الأشباح التي استعرضناها كانت تصورات. وإن هذه التصورات - إذا تركنا جانباً أساسها المادي (الذي يتركه شترنر جانباً على كل حال) - المتصورة على أنها تصورات داخل الوعي، على أنها فكر في رؤوس الناس تشكل، إذا ما أخرجت من حالتها كموضوعات ودمجت من جديد في الذات، ورفعت من الجوهر إلى الوعي الذاتي - الهاجس أو الفكرة الثابتة.

وفيما يتعلق بأصل قصص الأشباح عند القديس ماكس، أنظر المؤلفات [*Anekdota*]، المجلد الثاني، ص ٦٦، حيث يرد[٧٧]:

«إن اللاهوت هو الإيمان بالأشباح. وعلى أية حال، فإن للاهوت

المبتذل أشباحه في المخيلة الحسية، وللاهوت التأملي أشباحه في التجريد اللاحسي».

وما دام القديس ماكس يقاسم جميع الفلاسفة التأمليين النقديين للحقب الحديثة إيمانهم بأن الأفكار المستقلة عن الواقع، الأفكار المجسدة - هذه الأشباح- قد سادت العالم ولا تزال تسوده، وأن كل التاريخ حتى يومنا الحاضر قد كان تاريخ اللاهوت، فليس أسهل عليه من تحويل التاريخ إلى أشباح. وبالتالي فإن تاريخ الأشباح عند سانتشو يرتكز على الإيمان التقليدي بالأشباح عند الفلاسفة التأمليين.

(ب) الهاجس

«أيها الإنسان، إن في رأسك أطيافاً! - إن لديك فكرة ثابتة!»، هذا ما يقصف القديس ماكس به وفي وجه عبده شيليغا. وإنه ليتوعده: «لا تحسب إنني أمزح». لا تجسر على الحسبان أن «ماكس شترنر» المهيب يمكن أن يمزح.

إن رجل الله يحتاج من جديد إلى خادمه الأمين شيليغا كي ينتقل من الموضوع إلى الذات، من الطيف إلى النزوة.

إن الهاجس هو التراتب في الفرد الأوحد، سيطرة الفكرة «فيه وعليه». فعندما وجد المراهق (ص ٢٠) في مواجهته عالماً ليس هو إلا عالم «أوهامه المحمومة»، عالم أشباح، فإنه يرى، وهو فريسة الهذيان، «الكائنات المولودة في رأسه» تتجاوز رأسه وهي لا تزال في رأسه. إن عالم أوهامه المحمومة - وهذه خطوة إلى الأمام قام بها - هو الآن عالم ذهنه المشوش. ولا بد بالضرورة للقديس ماكس - الرجل الذي يجابه «عالم المحدثين» في صورة المراهق فريسة الهذيان - أن يعلن أن «كل الجنس البشري على وجه التقريب يتألف من مجانين حقيقيين، نزلاء مصح عقلي» (ص ٥٧).

إن الهاجس الذي يكتشفه القديس ماكس في رؤوس الناس ليس سوى هاجسه الخاص - حبة الجنون عند «القديس» الذي يعاين العالم من وجهة نظر الأزلية(*) والذي يأخذ

(*) sub specie œterni، باللاتينية في النص الأصلي.

عبارات الناس المرائية وأوهامهم على السواء على أنها الحوافز الحقيقية لأفعالهم؛ وهذا السبب في أن رجلنا البسيط الساذج ينطق بكل ثقة بالموضوعة الكبرى: إن الجنس البشري بكامله على وجه التقريب يتعلق بكائن أسمى» (ص ٥٧).

إن «الهاجس» «فكرة ثابتة»، يعني «فكرة أخضعت الإنسان لسلطانها»، أو كما سوف يقول فيما بعد بطريقة أكثر شعبية - جميع أنواع الحماقات التي «حشرها الناس في رؤوسهم». ويصل القديس ماكس بأقصى اليسر إلى الاستنتاج بأن كل شيء أخضع الناس - ومثال ذلك الحاجة إلى الإنتاج في سبيل الحياة والعلاقات المترتبة على ذلك - هو مثل هذه «الحماقة» أو هذه «الفكرة الثابتة». ولما كان عالم الطفل هو «عالم الأشياء" الوحيد، كما علمنا من أسطورة «حياة إنسان»، فإنه يترتب على ذلك أن كل الأشياء التي توجد «بالنسبة إلى الطفل» (وأحياناً بالنسبة إلى الحيوان أيضاً) هي بكل تأكيد «فكرة» و«بكل سهولة أيضاً" «فكرة ثابتة». إننا لا نزال بعيدين جداً عن التخلص من المراهق والطفل.

إن الفصل الذي يتحدث عن الهاجس لا يستهدف إلا التحقق من وجود هذه المقولة في تاريخ «الإنسان». وأما النضال الفعلي ضد الهواجس، فإنه يمتد على «الكتاب» بأسره، لكنه يحتل بصورة خاصة القسم الثاني. ولذا فإن أمثلة قليلة عن الهواجس يمكن أن تكفينا هنا.

في الصفحة ٥٩ يعتقد جاك المغفل أن:

«صحفنا طافحة بالسياسة لأنها في قبضة الوهم الذي ينص على أن الإنسان خلق كي يصبح «إنساناً اجتماعياً»(*).

وبالتالي فإن البشر في رأي جاك المغفل ينخرطون في السياسة لأن صحفنا طافحة بها. ولو أن أحد آباء الكنيسة ألقى نظرة على أخبار البورصة المنشورة في صحفنا لما أمكنه أن يصدر حكماً يختلف عن حكم القديس ماكس، وكان لا بد أن يقول: إن هذه الصحف تطفح بأخبار البورصة لأنها في قبضة الوهم الذي ينص على أن الإنسان خلق كي ينخرط في المضاربة المالية. وهكذا فليست الصحف هي المصابة بالهاجس، بل الهاجس هو الذي أصاب «شترنر».

(*) «zoom Politican»، باللاتينية في النص الأصلي.

ويفسر شترنر خطر مضاجعة المحارم ونظام وحدانية الزواج انطلاقاً من «المقدس»، «إنها المقدس». وإذا كانت مضاجعة المحارم غير محرمة بين الفرس، وإذا كان الأتراك يمارسون تعدد الزوجات، فإن مضاجعة المحارم وتعدد الزوجات هي «المقدس» في تلك البلدان إذن. وليس في الإمكان أن نرى أي فرق بين هذين النوعين من «المقدس» سوى أن الفرس والأتراك «حشروا رؤوسهم» بحماقات مختلفة عن حماقات الشعوب الألمانية المسيحية. تلك هي طريقة الأب الكنائسي في «الانفصال» عن التاريخ «في الوقت المناسب. إن لدى جاك المغفل معرفة طفيفة جداً بالأسباب الحقيقية لتحريم تعدد الزوجات ومضاجعة المحارم في بعض الشروط الاجتماعية بحيث يعتبر هذا التحريم مجرد عقيدة في دستور للإيمان ويتخيل بصورة مشتركة مع جميع المالكين الصغار أنه عندما يسجن رجل لجريمة من هذا النوع فهذا يعني أن «الناقد الأخلاقي» يحجزه في «دار للإصلاح الأخلاقي» (ص ٦٠) - بالضبط مثلما تبدو السجون عامة في نظره دوراً للإصلاح الأخلاقي- وبهذا الشأن فهو في مستوى أدنى من البورجوازي المثقف الذي يملك إعلاماً أفضل في الموضوع - راجع الأدبيات عن السجون. إن «سجون» «شترنر»، هي الأوهام الأشد حقارة للبورجوازي البرليني، لكن لا يمكن مطلقاً، فيما يخصه، أن توصف بأنها «دور للإصلاح الأخلاقي».

وبعدما اكتشف شترنر، بفضل «تأمل تاريخي»، «مدرج بصفة حادث عارض»، أنه:

> «كان من المحتوم أن يتوصل الإنسان إلى إظهار طبيعته الدينية مع سائر قدراته» (ص ٦٤)، يجب «في الحقيقة ألا ندهش» - «ما دمنا، نحن أيضاً، مشربين بالدين حتى أعماقنا»... لأن قسم أعضاء لجنة المحلفين يحكم علينا بالموت ولأن رجل الشرطة، بوصفه مسيحياً صالحاً، يحبسنا في زنزانة بفضل «القسم الرسمي».

وحين يوقفه دركي بتهمة التدخين في حديقة تييرغارتن [Tiergarten][٧٨]، فليس دركي صاحب الجلالة البروسي هو الذي ينتزع السيجارة من فمه بصفعة من كفه، بالرغم من أنه يتناول أجراً ليقوم بهذا العمل ويتناول حصته من الغرامات، بل «القسم الرسمي» هو الذي يتصرف على هذا الغرار. وإن السلطة الممنوحة لبورجوازيي هيئة المحلفين تخضع

للتحوّل نفسه وتتحوّل بالنسبة إلى شترنر- بفضل المظهر المقدس الكاذب الذي يتخذه أصدقاء التجارة(*) حين يجلسون في هذه الهيئة، إلى السلطة التي يمنحها فعل القسم إلى سلطة القسم، إلى «المقدس». الحق الحق أقول لكم: إنني لم أجد مثل هذا الإيمان العظيم، حتى في إسرائيل» (إنجيل القديس متى ٨: ١٠).

«تتحول الفكرة إلى حكمة بالنسبة إلى العديد من الناس، بحيث ليسوا هم الذين يملكون الحكمة، بل الأحرى الحكمة هي التي تملكهم، ومع الحكمة يكتسبون من جديد نقطة استناد وطيدة». لكن، «ليس لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم». (رسالة القديس بولس إلى أهل روميه *epitre* [*aux Romains*، ٩: ١٦).

وبالتالي فإن على القديس ماكس في الصفحة ذاتها أن يتلقى أشواكاً عديدة في جسده ويجب عليه أن يعطينا عدداً من الحِكم من لونه: الحكمة الأولى -لا حكم على الإطلاق؛ الحكمة الثانية - لا نقاط استناد وطيدة على الإطلاق؛ الحكمة الثالثة - «على الرغم من أنه يجب علينا أن نملك الروح، فإن الروح يجب ألا يملكنا"؛ الحكمة الرابعة - يجب أن نصغي أيضاً إلى صوت جسدنا، «لأن الإنسان لا يفهم نفسه كلياً إلا إذا استمع إلى صوت جسده، ولا يكون مدركاً أو عقلانياً إلا إذا فهم نفسه كلياً».

٣ ـ تاريخ الأرواح الدنس بدنس

آ - الزنوج والمغوليون

نعود الآونة إلى بداية المخطط التاريخي والتسمية «الفريدة». إن الطفل يصبح الزنجي، والمراهق يصبح المغولي. أنظر «اقتصاد العهد القديم».

«في هذا التأمل التاريخي عن حالتنا كمغوليين، الذي أدرجه هنا بمثابة حادث عارض، لا أزعم الشمول، أو حتى الأصالة. إنني لا أفعل ذلك إلا لأنه

(*) Amis du commerce، بالفرنسية في النص الأصلي.

يتراءى لي أنه يمكن أن يسهم في إيضاح البقية» (ص ٨٧).

يحاول القديس ماكس أن «يوضح» لنفسه عباراته الجوفاء عن الطفل والمراهق بإعطائها أسماء عالمية جامعة، ويحاول أن «يوضح» هذه الأسماء العالمية الجامعة بأن يدس عليها عباراته عن الطفل والمراهق. «إن النمط الزنجي يجسد الأزمنة القديمة، التبعية للأشياء («طفل»)؛ «والنمط المغولي يجسد مرحلة التبعية للأفكار، الحقبة المسيحية» المراهق). «راجع اقتصاد العهد القديم». «إن الكلمات التالية محتفظ بها للمستقبل: إنني مالك عالم الأشياء، وأنا مالك عالم الأفكار» (ص ٨٧، ٨٨). ولقد تحقق هذا المستقبل مرة من قبل في الصفحة ٢٠، بصدد الإنسان، ولسوف يتحقق مرة أخرى في وقت لاحق، بدءاً من الصفحة ٢٢٦.

«التأمل التاريخي» الأول:

«الذي لا يزعم الشمول أو حتى الأصالة»؛ ما دامت مصر تشكل قسماً من أفريقيا حيث الزنوج، فإنه يترتب على ذلك أن «حملات سيسوستريس» (sésostris) التي لم تحدث قط، و«أهمية مصر» (حتى أيام حكم البطالسة، وحملة نابوليون على مصر، ومحمد علي، والمسألة الشرقية، وكراسات دوفرجيه دي هوران، الخ)، «وشمالي أفريقيا عامة» (وبالتالي قرطاجة، وحملة هنيبعل على روما، و«بسهولة أيضاً» سيراكوز وأسبانيا، والفانداليون، وتيرتوليان، والمغاربة، والحسين أبو علي بن عبدالله بن سينا، والدول القرصنية، والفرنسيون في الجزائر، وعبد القادر، والأب أنفانتان، والعلاجمة الأربعة الجدد لشاريفاري) «تشكل جزءاً (ص ٨٨) من «الحقبة الزنجانية». وهكذا فإن شترنر «يوضح» حملات سيسوستريس، الخ، بإدراجها في الحقبة الزنجانية، بينما يوضح الحقبة الزنجانية بأن يحشرها «بمثابة حادث عارض» ومثال تاريخي، في أفكاره الفريدة «عن سنوات طفولتنا».

«التأمل التاريخي» الثاني:

«إن حملات الهان والمغول حتى الروس تشكل جزءاً من الحقبة المغولية» (والبولونيين في سيليزيا العليا)[٧٩]. وهكذا يجري الشيء ذاته هنا، فحملات الهان والمغول، وكذلك حملات الروس، «توضح» من جراء تصنيفها في «الحقبة المغولية»، بينما توضح «الحقبة المغولية» بالإشارة إلى أنها الحقبة التي تنطبق فيها صيغة «التبعية للأفكار» التي صادفناها من قبل في سيماء المراهق.

«التأمل التاريخي» الثالث:

في الحقبة المغولية «لا يمكن أن تقدر أناي حق قدرها لأن الماس القاسي للأناعالي السعر جداً، وهو لا يزال بالغ القسوة والمنعة بحيث لا تستطيع أناي ابتلاعه وتمثله. وعلى النقيض من ذلك لا يفعل الناس إلا أن يزحفوا بقدر فائق من الهرج فوق هذا العالم السكوني، هذا الجوهر، مثل دويبات طفيلية على جسد تمتص الغذاء من عصاراته، لكن من دون أن تستطيع التهامه من جراء ذلك. إن هذا النشاط للحشرات المؤذية يشكل كدح المغول. وعند الصينيين، كماهو معروف، لم يطرأ أي تغيير البتة، الخ. - وبالتالي» (من جراء أن الأشياء لا تتغير) عند الصينيين) «فإن جميع التغيرات في حقبتنا المغولية قد كانت مجرد إصلاحات وتحسينات جزئية، لا انقلابات هدامة، ومفترسة، أو ماحقة. إن الجوهر، الموضوع، يبقى. وليس كدحنا بأسره سوى نشاط نحل ووثب براغيث... شعوذة على الحبل المشدود للكائن الموضوعي»، الخ (ص ٨٨، راجع هيغل، فلسفة التاريخ، ص ١١٣، ١١٨، ١١٩ (الجوهر غير الموهن)، ص ١٤٠، الخ، حيث تفهم الصين على أنها «التجوهر»).

وهكذا فإننا نعلم هنا أن الناس في الحقبة القوزاقية الحقيقيةسوف يسترشدون بالحكمة التي تنص على ابتلاع، و«التهام» و«إفناء" و«امتصاص» و«تدمير» الأرض و«الجوهر» و«الموضوع» و«الكائن السكوني». وجنباً إلى جنب مع الأرض والنظام الشمسي غير المنفصل عنها. إن «شترنر» هذا الذي يبتلع العالم قد عرّفنا من قبل في الصفحة ٣٦ على «الفعالية الإصلاحية والتصحيحية» للمغول على أنها «خطط من أجل خلاص العالم وكماله»، يضعها المراهق والمسيحي. وهكذا فإننا لم نتقدم بعد خطوة واحدة. وإنه لمما يميز كل هذا التصور «الأوحد» للتاريخ أن المرحلة العليا لهذه الفعالية المغولية توصف بأنها «علمية»- الأمر الذي يمكن منذ الآن أن نستخلص منه النتيجة التي يرويها لنا القديس ماكس في وقت لاحق، ألا وهي أن قمة السماء المغولية هي مملكة الأرواح الهيغلية.

«التأمل التاريخي» الرابع:

إن العالم الذي يزحف على سطحه المغول يتحول الآن بفضل «وثبة برغوث» إلى «الوضعي»، ويتحول هذا الأخير إلى «النظام الأساسي»، ويتحول النظام الأساسي بفضل

فقرة في الصفحة ٨٩ إلى «الفضيلة». «تظهر الفضيلة في شكلها الأول على أنها عُرف» - وبالتالي فهي تمثل على أنها شخص، لكنها تتحوّل في مثل لمح البصر إلى مكان:

«إن تصرُّف المرء وفقاً لعادات بلده وأعرافه يعني هنا» (أي في مجال الفضيلة) «أن يكون المرء فاضلاً». «وبالتالي» (لأن هذا الواقع يشكل عادة في مجال الفضيلة) «فإن السلوك الفاضل الصرف في شكله الأبسط يمارس في... الصين!».

إن القديس ماكس قليل الحظ في انتقاء أمثلته. في الصفحة ١١٦ ينسب بالطريقة نفسها إلى الأميركيين الشماليين «دين الاستقامة». إن أوغد شعبين على ظهر البسيطة، هما: الصينيون الذين هم محتالون من النمط البطريركي، واليانكيون الذين هم محتالون من النمط المتحضر، هما في نظره أناس «متواضعون» و«فاضلون» و«مستقيمون». ولو أنه راجع أوراقه المنتحلة لوجد أن الأميركيين الشماليين مصنفون كمحتالين في الصفحة ٨١ من فلسفة التاريخ، وكذلك الصينيين في الصفحة ١٣٠.

إن «المرء» - هذا الصديق المخلص - يمد لرجلنا الصالح القديس يد المعونة الآن كي ينتقل إلى الابتكار، ومن الابتكار ترده «و» إلى «العادة»، وبذلك تكون المواد قد هيأت من أجل تحقيق ضربة معلم في

«التأمل التاريخي» الخامس:

«في الحقيقة أنه ليس ثمة شك في أن الإنسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للأشياء والعالم» - من الجوع على سبيل المثال.

«و»- وهذه نتيجة طبيعية تماماً -

«يؤسس عالماً خاصاً به» - «شترنر» في حاجة إليه الآن -

«عالماً مألوفاً لديه يشعر هو وحده أنه في بيته»، - «وحده»، بعدما أقام بادئ الأمر «كما في بيته»، بفضل «العادة»، في «العالم» القائم -

«أي يشيد لنفسه سماء" - ما دامت الصين تسمى امبراطورية السماء؛

«ذلك أنه ليس للسماء في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي للإنسان» - بينما ليست هي في معناها الفعلي على النقيض من ذلك، سوى تصور للإنسان الذي يأخذ وطنه الخاص على أنه وطن ليس خاصاً به؛-

«الوطن حيث لا يخضع بعد الآن لأية قوة غريبة عنه» - يعني حيث يخضع في حقيقة الأمر لقواه الخاصة التي تلوح في عينيه غريبة عنه. وإننا لنعرف بقية القصة القديمة. «على النقيض من ذلك»، كي نستخدم كلمات القديس برونو، أو «إنه لمن السهولة بكل تأكيد»، كي نستخدم كلمات القديس ماكس، أن تصاغ هذه العبارة بالطريقة التالية:

عبارة شترنر التي تزعم الشمول أو حتى في الأصالة

«في الحقيقة أنه ليس ثمة شك في أن الإنسان يحمي نفسه بواسطة العادة من المضايقات المزعجة للأشياء والعالم، ويؤسس عالماً خاصاً به، عالماً مألوفاً لديه حيث يشعر هو وحده أنه في بيته، الخ. أي يشيد لنفسه سماء. ذلك أنه ليس «للسماء» في الحقيقة من معنى آخر سوى كونها الوطن الحقيقي للإنسان، حيث لا يخضع بعد الآن لأية قوة غريبة عنه أو أية سيطرة خارجية، ولا يجعله أي تأثير دنيوي بعد الآن مغترباً عن ذاته، وباختصار حيث ترفض حثالات الحياة الدنيوية، وحيث لا حاجة به بعد الآن إلى النضال ضد العالم، وبالتالي حيث لا ينكر عليه في هذا العالم أي شيء بعد الآن» (ص ٨٥).

العبارة ذاتها بعد تنقيحها

«في الحقيقة أنه ليس ثمة شك» أن الصين تسمى امبراطورية السماء، ولأن «شترنر» يتحدث عن الصين بالضبط، ولأنه «اعتاد» بواسطة الجهل «أن يحمي نفسه من المضايقات المزعجة للأشياء والعالم، وأن يؤسس عالماً خاصاً به، عالماً مألوفاً حيث يشعر هو وحده أنه في بيته»- لهذا السبب «يشيد لنفسه سماء» انطلاقاً من امبراطورية السماء الصينية. «ذلك أنه في الحقيقة ليس» للمضايقات المزعجة للعالم والأشياء «من معنى آخر سوى» كونها الجحيم «الحقيقي» للأوحد «حيث» كل القوى تسود عليه وتتحكم فيه» على أنها شيء «غريب عنه»، لكنه جحيم يعرف هو كيف يحوله إلى «سماء» بأن «يجعل نفسه مغترباً» عن جميع «التأثيرات الدنيوية»، وبأن يتملص - من جميع الحقائق والقرائن التاريخية، وبالتالي فهو لا يحسبها بعد الآن غريبة؛ «وباختصار»، جحيم «حيث ترفض حثالات الوجود الدنيوي» والتاريخ، وحيث شترنر لا يكتشف في «نهاية العالم» مزيداً من «النضال»- وبذلك يكون كل شيء قد قيل.

«التأمل التاريخي» السادس:

يتخيل شترنر في الصفحة ٩٠ أنه:

«في الصين اتخذت الاحتياطات لجميع الأمور؛ فمهما كانت الأحداث، فإن الرجل الصيني يعرف دائماً ما يجب عليه أن يفعل، ولا حاجة به إلى اتخاذ القرار وفقاً للظروف؛ فليس ثمة حادث غير متوقع يعكر هدوءه السماوي».

حتى ولا قصف المدفعية البريطانية - إنه يعرف على وجه الدقة «ما يجب عليه أن يفعل»، وبصورة خاصة في مواجهة المراكب البخارية والقنابل المتفجرة التي لم يشاهدها قط[٨٠].

لقد استخلص القديس ماكس هذا من فلسفة التاريخ لهيغل، الصفحتان ١١٨ و١٢٧، اللتان كان لا بد له طبعاً أن يضيف إليهما شيئاً «أوحد» كيما يكمل فكرته كما هي واردة أعلاه.

ويستطرد القديس ماكس:

«وبنتيجة ذلك فإن الجنس البشري يرتقي الدرجة الأولى من سلم الحضارة بفضل العادة، وما دام الجنس البشري يتخيل أنه إذا تسلق الحضارة فقد ارتقى إلى السماء، إلى مملكة الحضارة أو الطبيعة الثانية، فإنه يرتقي فعلياً الدرجة الأولى - من السلم السماوي» (the heavenly ladder) (ص ٩٠).

«بنتيجة ذلك»، أي لأن هيغل يبدأ التاريخ بالصين، ولأن «الرجل الصيني لا يفقد أعصابه»، فإن «شترنر» يحول الجنس البشري إلى شخص «يرتقي الدرجة الأولى من سلم الحضارة»، ويفعل ذلك في حقيقة الأمر «بفضل العادة»، لأن المعنى الوحيد للصين بالنسبة إلى شترنر هو كونها تجسيد العادة. ومنذ الآن، فإن هدف صاحبنا المتحمس للمقدس هو تحويل هذا «السلم» إلى «سلم سماوي»، ما دامت الصين تسمى أيضاً امبراطورية السماء. «وما دام الجنس البشري يتخيل»، ولكن «من أين» لشترنر «المعرفة الجيدة بكل الأشياء» التي يتخيلها الجنس البشري، (أنظر ويغان، ص ١٨٩) - هذا ما كان ينبغي لشترنر إثباته - أولاً، أنه يحوِّل «الحضارة» إلى «سماء الحضارة»، وثانياً أنه يحوِّل «سماء الحضارة» إلى «حضارة السماء» - (وهي فكرة تنسب إلى الجنس البشري، لكن يتبين لنا في الصفحة ٩١ إنها فكرة

لشترنر، الأمر الذي يمنحها صياغتها الحقيقية) -ومن جراء ذلك يرتقي فعلياً الدرجة الأولى من «السلم السماوي». ومادام يتخيل أنه يرتقي الدرجة الأولى من السلم السماوي، فإنه - من جراء ذلك - يرتقيها فعلياً! «ما دام» «المراهق» «يتخيل» أنه يصبح روحاً نقياً، فإنه يصبح كذلك فعلياً! أنظر «المراهق» و«المسيحي» بشأن الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الروح حيث ترد الصيغة البسيطة لهذا السلم السماوي للفكر «الأوحد».

«التأمل التاريخي» السابع: (ص ٩٠).

«إذا كانت المغولية» التي تأتي مباشرة بعد السلم السماوي، هذا السلم الذي أتاح «لشترنر»، بفضل الفكرة المنسوبة إلى الجنس البشري، أن يقرر وجود كائن روحي، «إذا كانت المغولية قد قررت وجود الكائنات الروحية» (بالأحرى - إذا كان «شترنر» قد نصب أوهامه بشأن الماهية الروحية للمغول على أنها حقيقة واقعة [wesen])، «فإن القوزاق قاتلوا إذن، آلاف السنوات ضد هذه الكائنات الروحية، كيما يستطيعوا أن يسبروا غورها» (المراهق الذي يصبح رجلاً و«يسعى طوال الوقت» «لأن يتغلغل خلف الأفكار»، والمسيحي الذي «يسعى طوال الوقت» «لأن يستقصي أعماق الألوهية»). وما دام الصينيون قد لاحظوا وجود ـ يعلم الله ـ أية كائنات روحية (إن «شترنر»، من جهته، لا يتحقق من وجود كائن واحد، باستثناء سلمه السماوي) - فلا بد للقوزاقيين أن يتخاصموا آلاف السنوات مع «هذه الكائنات الروحية» الصينية الأصل؛ والأكثر من ذلك أن شترنر يسجل بعد سطرين أنهم فعلياً «اجتاحوا السماء المغولية، التيين». ويستطرد: «متى يدمرون هذه السماء، متى يصبحون أخيراً قوزاقاً حقيقيين ويجدون أنفسهم؟» إن لدينا ههنا الوحدة السالبة، التي ظهرت من قبل في هيئة الإنسان، وقد تجسدت الآن في «القوزاقي الحقيقي»، أي القوزاقي القوزاقي الذي ليس هو من النمط الزنجي ولا من النمط المغولي. إنه هنا مجرد مفهوم، كائن متميز من القوزاقيين الفعليين ومعارض لهم من حيث هو «المثل الأعلى للقوزاقي»، من حيث هو «دعوى»، «رسالة»، من حيث هو «المقدس»، من حيث هو القوزاقي «المقدس»، القوزاقي «الكامل»، «الذي ليس هو غير «القوزاقي» «في السماء - الله».

«في سياق النضال الكدود (diligente) للعرق المغولي، شيد الناس سماء» - ذلك

هو إيمان «شترنر» (ص ٩١)، الذي ينسى أن المغوليين الحقيقيين معنيون بالخراف أكثر بما لا يقاس من عنايتهم بالسماء(*) - «عندما \انصرف أولئك الذين من العرق القوزاقي، شأن بالسماء... إلى مهمة اجتياح السماء». شيدو\سماء عندما... بقدر ما كان لهم... انصرفوا. إن هذه «الفكرة عن التاريخ» يعبّر عنها بكل تواضع في متتالية من \الأزمنة(**) لا «تدعي» هي الأخرى حقاً في شكل كلاسيكي، «أو حتى» في الصواب النحوي؛ أن إنشاءاته النحوية صورة عن الإنشاء التاريخي. «وعلى هذا تقتصر» «مزاعم» «شترنر» التي «تبلغ بذلك هدفها الأخير».

«التأمل التاريخي» الثامن:

الذي هو تأمل التأملات، الألف والياء (L'alpha et l'omêga) في كل التاريخ بحسب شترنر: إن جاك المغفل لا يرى في تطور الشعوب، كما جرى حتى الآن، وهو ما أثبتناه منذ البداية، أكثر من سلسلة متعاقبة من السموات (ص ٩١) يمكن التعبير عنها كذلك كما يلي: إن أجيال العرق القوزاقي التي تعاقبت الواحد تلو الآخر حتى يومنا الحاضر لم تفعل شيئاً أكثر من المماحكة بشأن مفهوم الفضيلة (ص ٩٢)، وقد «اقتصر نشاطها على هذا» (ص ٩١)، ولو أنها انتزعت من رأسها هذه الفضيلة التاعسة، هذا الشبح، فلعلها كانت تتوصل إلى تحقيق بعض الأشياء؛ وعلى ما كانت الأمور، فإنها لم تتوصل إلى تحقيق أي شيء، أي شيء على الإطلاق، ولم يكن لها بد من القبول بالقصاص الذي فرضه عليها القديس ماكس كما لو كانت تلامذة (comme des écoliers) مدارس . وإنه لمما يتفق كل الاتفاق مع مفهومه عن التاريخ أن يستحضر في النهاية (ص ٩٢) الفلسفة التأملية كيما «تجد فيها هذه المملكة السماوية، مملكة الأرواح والأشباح، نظامها اللائق» - وهي تتصور في فقرة لاحقة على أنها «ملكوت الأرواح الكامل».

ما الذي يوجب على أولئك الذين يفهمون التاريخ بالطريقة الهيغلية أن ينتهوا - آخر الأمر، كنتيجة لكل التاريخ السابق- إلى ملكوت الأرواح هذا الذي يجد الكمال والنظام في الفلسفة التأملية؟ لقد كان في إمكان «شترنر» أن يجد حلاً لهذا السر ببساطة تامة عند هيغل

(*) تورية في الألمانية تعتمد على الكلمات (Hämmeln) «الخراف» و(Himmeln) (السموات).

(**) Consecutio Temporum، باللاتينية في النص الأصلي. والمقصود أزمنة الأفعال.

بالذات. ففي سبيل الوصول إلى هذه النتيجة «يحب أن تؤخذ فكرة الروح على أنها الأساس، ومن بعد يجب أن يبين أن التاريخ هو عملية الروح نفسه» (فلسفة التاريخ، [Geschichte *der Philosophie*] III، ص ٩١). وبعدما تفرض «فكرة الروح» على التاريخ كأساس له، فإنه من اليسير جداً، بالطبع، أن «يبين» أنها تصادف من جديد في كل مكان، ومن بعد أن تحمل على «إيجاد النظام اللائق» بفضل وصف هذا السياق كله على أنه عملية (procés).

وبعدما يحمل القديس ماكس جميع الأشياء على «أن تجد نظامها اللائق»، فإن في مقدوره الآن أن يهتف بكل حماسة: «إن الرغبة في كسب الحرية للروح، تلك هي المغولية»، الخ، (راجع ص ١٧. «إن اخراج الفكر الصرف إلى النور، الخ، - تلك هي فرحة المراهق»، الخ) - وأن يعلن بكل مراءاة أيضاً: «وبالتالي فإنه من الواضح أن المغولية تمثل... اللاحسية واللا طبيعية» الخ - في حين كان من واجبه أن يقول: إنه لمن الواضح أن المغولي ليس سوى المراهق المقنع الذي يمكن، باعتبار أنه إنكار عالم الأشياء، تسميته أيضاً «اللاطبيعية» و«اللاحسية»، الخ.

لقد بلغنا من جديد النقطة حيث يستطيع «المراهق» أن يتحول إلى «الرجل»: «لكن من ذا يحوِّل الروح إلى عدمه؟ هو، الذي مثل الطبيعة بواسطة الروح على أنها ميدان العدم، المحدود، الانتقالي» (أي تخيلها بهذه الصفة - ووفقاً للصفحة ١٦ وما يليها، فقد تم ذلك من قبل المراهق، وفيما بعد المسيحي، ومن ثم المغولي، فالقوزاقي المغولي، لكن بكل معنى الكلمة من قبل المثالية وحدها)، «يستطيع هو وحده أيضاً أن يحط الروح» (يعني في مخيلته) «إلى هذه الدرجة ذاتها من العدمية» (وبالتالي المسيحي أيضاً، الخ). ويهتف «شترنر» كلا، عامداً إلى الحيلة ذتها التي طبقها في الصفحات ١٠-٢٠ بصدد الرجل، «أستطيع أن أفعل ذلك، وكل واحد منكم يعمل ويتصرف بوصفه الأنا غير المحدودة يستطيع أن يفعل ذلك» (ص ٩٣)، أي الإنسان، القوزاقي، الذي هو بالتالي المسيحي الكامل، المسيحي الحقيقي، القديس، تجسيد المقدس.

وقبل أن نعالج المصطلحات اللاحقة، نحن أيضاً «نحب عند هذه النقطة» أن ندرج

«تأملاً تاريخياً» عن أصل «تأمل شترنر التاريخي عن مغوليتنا»، وتفكيرنا يختلف على أي حال عن تفكير شترنر في أنه «يزعم حقاً الشمول والأصالة» بصورة جازمة. إن جميع تأملاته في التاريخ، وكذلك تأمله بشأن «الأقدمين»، هي مزيج استمدت عناصره من هيغل.

إن الزنجي هو «الطفل» لأن هيغل يقول في الصفحة ٨٩ من كتابه فلسفة التاريخ:

«أفريقيا هي بلد طفولة التاريخ». «حين نعرف الروح الأفريقي» (الزنجي) «لا بد أن نتخلى كلياً عن مقولة العمومية» (ص ٩٠) - أي على الرغم من أن للطفل أو الزنجي أفكاراً، فإنهما لا يملكان الفكرة بعد. «عند الزنوج لم يبلغ الوعي بعد الموضوعية الثابتة، مثلاً الله، والقانون، حيث يملك الإنسان حدس ماهيته»... «الأمر الذي يترتب عليه أن معرفة الماهية المطلقة معدومة هنا كلياً. إن الزنجي يمثل الإنسان الطبيعي في كل افتقاره إلى التقييد» (ص ٩٠). «على الرغم من أنه لا بد أن يكونوا واعين لتبعيتهم للعوامل الطبيعية» (للأشياء كما يقول «شترنر») «فإن هذا الشعور لا يؤدي بهم على أية حال إلى وعي كائن أعلى» (ص ٩١).

إننا نصادف هنا من جديد تحديدات شترنر للطفل والزنجي: التبعية للأشياء، والاستقلال بالنسبة إلى الأفكار، وعلى الأخص «الفكر»، و«الماهية»، و«الماهية المطلقة» (المقدسة)، الخ.

لقد وجد أيضاً المغول، والصينيين بصورة خاصة، عند هيغل الذي يرى فيهم بداية التاريخ، وما دام التاريخ عند هيغل أيضاً هو تاريخ أرواح (لكن ليس بذلك القدر من الصبيانية (puérile) الذي نصادفه عن «شترنر»)، فإنه من البديهي أن المغول هم الذين أدخلوا الروح إلى التاريخ وهم الممثلون الأصليون لكل شيء «مقدس». وبصورة خاصة يصف هيغل في الصفحة ١١٠ «المملكة المغولية» (للدالاي لاما Dalai Lama) على أنها «المملكة الروحية»، على أنها «مملكة الحكم الثيوقراطي»، مملكة الروح والدين - بصورة متعارضة مع مملكة الصينيين الدنيوية. وبالطبع فإنه لا بد «لشترنر» أن يوحد الصين مع المغول. وإنه لترد في هيغل، في الصفحة ١٤٠، كلمتا «المبدأ المغولي» اللتان اشتق «شترنر» منهما «مغوليته». وعلى أي حال، فلو أراد حقاً أن يرجع المغول إلى مقولة «المثالية»، فقد كان في مقدوره أن يجد في نظام الدالاي لاما والبوذية «ماهيات روحية مقررة» مختلفة اختلافاً كلياً

عن «سلمه السماوي الهش». بيد أن الوقت لم يتسع له حتى للنظر بصورة لائقة في فلسفة التاريخ لهيغل. إن خاصية موقف شترنر من التاريخ وفرادته تستقيمان في أن الأناني عنده يتحول إلى ناسخ «أخرق» لهيغل.

ب- الكاثوليكية والبروتستانتية
(راجع «اقتصاد العهد القديم»)

إن ما نسميه الكاثوليكية هنا يسميه «شترنر» «الحقبة الوسيطة»، لكن بما أنه يخلط (كما «في جميع الأشياء») المحتوى الديني المقدس للحقبة الوسيطة، ديانة الحقبة الوسيطة، مع الحقبة الوسيطة الفعلية، الدنيوية، بلحمها ودمها، فإننا نفضل أن نعطي المسألة اسمها الصحيح في الحال.

كانت «الحقبة الوسيطة مرحلة طويلة كان الناس فيها راضين بوهم حيازتهم الحقيقة» (لم يكونوا يملكون مطالب أو نشاطات أخرى)، «ومن دون أن يفكروا بصورة جدية ما إذا كان يجب على المرء أن يكون حقيقياً هو نفسه كيما يمتلك الحقيقة»... «في الحقبة الوسيطة كان البشر (يعني الحقبة الوسيطة بأكملها) يعذبون الجسد، كيما يصبحوا قادرين على أن يأخذوا المقدس في ذواتهم» (ص ١٠٨).

يُعرِّف هيغل علاقة الإنسان بالإلهي في الكنيسة الكاثوليكية كما يلي:

«علاقة بالمطلق المرجع إلى شيء خارجي صرف» (المسيحية في شكل الوجود الخارجي) (تاريخ الفلسفة، III، ص ١٤٨، وفي مواضع أخرى). صحيح أنه يجب على الفرد أن يتطهر كي يتناول الحقيقة، لكن «هذا يجري أيضاً بطريقة خارجية: الغفرانات مدفوعة الثمن، الصوم، وتعذيب الذات، وزيارة الأماكن المقدسة، والحج» (المصدر ذاته، ص ١٤٠).

ويقوم «شترنر» بهذا الانتقال بقوله:

«كما يجب على البشر أن يجهدوا عيونهم كي يشاهدوا شيئاً بعيداً... كذلك كانوا يعذبون الجسد»، الخ.

وبما أن الحقبة الوسيطة تتوحد مع الكاثوليكية بالنسبة إلى «شترنر»، فمن الطبيعي أن ينتهي مع لوثر (ص ١٠٨)، وإن لوثر نفسه ليرجع إلى التعريف المفهومي التالي الذي سبقت مصادفته بصدد المراهق، في الحوار مع شيليغا وفي مواضع أخرى:

«إن الإنسان، إذا أراد أن يبلغ الحقيقة، يجب أن يصبح حقيقياً مثل الحقيقة بالذات. إن ذلك الذي يملك الحقيقة بصورة مسبقة في الإيمان يستطيع وحده المشاركة فيها».

ويقول هيغل فيما يتعلق باللوثرية:

«ليس ثمة حقيقة للإنجيل [...] إلا في العلاقة الحقيقية التي تربط الفرد بهذا الإنجيل نفسه... إن العلاقة الجوهرية للروح توجد بالنسبة إلى الروح فقط ... ومن هنا كانت علاقة الروح بهذا المحتوى كما يلي: إن المحتوى جوهري طبعاً، لكن ما لا يقل جوهرية عن ذلك أن الروح المقدس والتكريسي يجب أن يملك علاقة به». (تاريخ الفلسفة، III، ص ٢٣٤). «والحال أن هذا هو الإيمان اللوثري - أنه يطلب منه (أي من الإنسان) «إيماناً هو وحده يمكن أن يؤخذ حقاً بعين الاعتبار» (المصدر ذاته، ص ٢٣٠). «إن لوثر... يؤكد أن الإلهي لا يكون إلهياً إلا بقدر ما يدرك في هذه الروحانية الذاتية للإيمان» (المصدر ذاته، ص ١٣٨). «إن عقيدة الكنيسة» (الكاثوليكية) «هي الحقيقة على أنها حقيقة كائنة» (فلسفة الدين، II، ص ٣٣١).

ويستطرد «شترنر»:

«وفقاً لذلك، تنشأ عند لوثر المعرفة بأن الحقيقة، لأنها فكر، لا توجد إلا بالنسبة إلى الإنسان المفكر، وهذا يعني أن على الإنسان أن يتبنى وجهة نظر مغايرة بصورة جذرية، وجهة نظر الإيمان» (بالإبدال) «وجهة النظر العلمية، أو أيضاً وجهة نظر الفكر تجاه موضوعه، الفكرة (idée)" (ص ١١٠).

وإذا تركنا التكرار الذي «يحشره» «شترنر» هنا مرة ثانية، فإن الانتقال من الإيمان إلى الفكر يستأهل وحده الانتباه. ويقوم هيغل بهذا الانتقال على الوجه التالي:

«بيد أن هذا الروح» (ألا وهو الروح المقدس والتكريسي). «هو ثانياً، لكن بصورة

جوهرية أيضاً، روح مفكر. وإن الفكر، من حيث هو فكر، يجب أن يكون له تطوره فيه»، الخ، (ص ٢٣٤).

ويستطرد شترنر:

«إن هذه الفكرة» («إنني روح، وروح فقط») «تتخلل تاريخ الإصلاح حتى يومنا الحاضر» (ص ١١١).

فانطلاقاً من القرن السادس عشر، لا وجود بالنسبة إلى «شترنر» لأي تاريخ آخر غير تاريخ الإصلاح – وفضلاً عن ذلك فهو لا يملك عن هذا التاريخ إلا التصور الهيغلي وحده.

لقد قدم القديس ماكس مرة أخرى برهاناً على إيمانه العملاق. لقد أخذ مرة أخرى جميع أوهام الفلسفة التأملية الألمانية على أنها حقيقة حرفية؛ والحقيقة أنه جعلها أكثر تأملية وأكثر تجريداً أيضاً. فلا وجود بالنسبة إليه إلا لتاريخ الدين والفلسفة – وهذا التاريخ لا وجود له عنده إلا من خلال وساطة هيغل، الذي أصبح مع مرور الزمن المذود العام، المرجع بالنسبة إلى جميع الألمان الذين ينخرطون في الوقت الحاضر في التأمل بشأن المبادئ وفي صناعة الأنظمة،

الكاثوليكية = العلاقة بالحقيقة من حيث هي موضوع، الطفل، الزنجي، «الأقدمون».

البروتستانتية = العلاقة بالحقيقة في الروح، المراهق، المغولي، «المحدثون».

وكان المخطط نافلاً برمته، ما دام هذا كله قد توافر من قبل في القسم عن «الروح».

وكما نوه من قبل في «اقتصاد العهد القديم»، فإنه في الإمكان الآن في إطار البروتستانتية إظهار الطفل والمراهق على المسرح من جديد في «أشكال» جديدة، كما يفعل «شترنر» فعلياً في الصفحة ١١٢، حيث الفلسفة التجريبية الإنكليزية تمثل الطفل، بصورة متعارضة مع المراهق الذي يجسد الفلسفة التأملية الألمانية. وإنه لينهب هنا هيغل من جديد، الذي يظهر في هذا الموضع، كما في أماكن أخرى عديدة من «الكتاب»، على أنه «المرء».

«طرد المرء» – أي هيغل – «بيكون من مملكة الفلسفة». «وفي الحقيقة إن ما يسمى الفلسفة الإنكليزية لم تمض فيما يبدو إلى أبعد من الاكتشافات التي حققها مفكرون نيِّرون فيما يقال من أمثال بيكون وهيوم» (ص ١١٢).

ويعبِّر هيغل عن هذا كما يلي:

«إن بيكون هو في الحقيقة الزعيم الحقيقي والممثل الفعلي لما يسمى الفلسفة في إنكلترا، ولم يتجاوزه الإنكليز بعد في أي حال من الأحوال» (تاريخ الفلسفة، III، ص ٢٥٤).

إن البشر الذين يسميهم «شترنر» «مفكرين نيرين» يسميهم هيغل (المصدر ذاته، ص ٢٥٥) «الرجال المثقفين في العالم»، الذين يحولهم القديس ماكس في إحدى المناسبات إلى «بساطة الطبيعة الطفولية»، ذلك أنه يجب على الفلاسفة الإنكليز أن يمثلوا الطفل. وإن بيكون ليحظر عليه، لهذا السبب السخيف ذاته، أن يكون قد «عني بقضايا اللاهوت ومسائله الرئيسية»، كائنة ما كانت شهادة مؤلفاته (وعلى الأخص *De Augmentis scientiarum*، و*Novum Organum*، والدراسات *et les essais*). وبالمقابل، فإن «الفكر الألماني... هو الذي يكتشف في المحل الأول الحياة في... المعرفة بالذات» (ص ١١٢)، ذلك أنه المراهق. وهذا كريسبينوس من جديد[٨١]!

أما كيف يحول شترنر ديكارت إلى فيلسوف ألماني، فيستطيع القارئ أن يرى ذلك بنفسه في «الكتاب»، ص١١٢.

٤ - التراتب

لم يرَ جاك المغفل في التاريخ، في كل عرضه السابق، إلا نتاج الأفكار المجردة - أو بالأحرى نتاج أفكاره الخاصة عن هذه الأفكار المجردة - إن التاريخ بالنسبة إليه مسيّر بهذه الأفكار التي تنحل جميعاً، في آخر تحليل، في «المقدس». وإن هذه السيطرة «للمقدس»، للفكر، للفكرة المطلقة الهيغلية، على العالم التجريبي هي التي سيعمد الآن إلى وصفها، ممثلاً إياها على أنها علاقة تاريخية قائمة في الوقت الحاضر، على أنها هيمنة القديسين، هيمنةالإيديولوجيين على العالم المبتذل- ذلك هو التراتب (*Hiérarchie*) . وإننا لنجد في هذا التراتب أن ما كان من قبل متتالية (*succession*) يصبح الآن متزامناً(*simultané*)، بحيث أن أحد الشكلين الموجودين للتطوّر يسود الشكل الآخر. وهكذا فإن المراهق يسود

الطفل، والمغولي يسود الزنجي، والحديث يسود القديم، والأناني الذي يضحي بنفسه (المواطن(*)) يسود الأناني بالمعنى العادي للكلمة (البورجوازي(**))، الخ - أنظر: اقتصاد العهد القديم. من قبل كان «عالم الأفكار» «يدمر» «عالم الأشياء"؛ أما هنا فإن «عالم الأفكار» يسود «عالم الأشياء». ومن الطبيعي أن الحصيلة لا بد أن تكون الهيمنة التي يمارسها «عالم الأفكار» منذ البداية في التاريخ تمثل كذلك في نهاية هذا التاريخ على أنها هيمنة المفكرين الحقيقية - وفي آخر تحليل، كما سيتبين لنا، هيمنة الفلاسفة التأمليين - على عالم الأشياء، بحيث لا يتبقى أمام القديس ماكس إلا أن يقاتل ضد أفكار الإيديولوجيين وتصوراتهم وأن يتغلب عليها كيما يجعل نفسه «مالكاً لعالم الأشياء وعالم الأفكار».

«التراتب هو هيمنة الفكر، هيمنة الروح. ونحن لا نزال خاضعين للتراتب حتى يومنا الحاضر، خاضعين لنير أولئك الذين يعتمدون على الأفكار، والأفكار» - من ذا لم يلاحظ ذلك منذ زمن طويل؟ - «هي المقدس» (ص ٩٧). (لقد حاول شترنر أن ينفي هذه التهمة بأنه لم ينتج في كتابه برمته سوى «الأفكار»، أي «المقدس»، بعدم إنتاجه فعلياً أية أفكار في أي موضع منه على الإطلاق. وصحيح أنه ينسب إلى نفسه في مجلة ويغان الفصلية «البراعة في التفكير»، (أي حسب تفسيره الخاص البراعة في صنع «المقدس» - وهذا ما نعترف له به) -«إن التراتب هو الهيمنة الأسمى للروح» (ص ٤٦٧). -«لم يكن التراتب في الحقبة الوسيطة إلا تراتباً ضعيفاً، ذلك أنه كان ملزماً بأن يسمح لبربرية العالم الدنس بالوجود معه من دون قيد في جميع أشكالها" (سوف نرى آجلاً «من أين يعرف شترنر مثل هذه المعرفة الجيدة كل ما كان التراتب ملزماً بأن يفعله») «والإصلاح وحده قد وطد سلطان التراتب» (ص ١١٠). في الحقيقة أن «شترنر» يحسب أن «هيمنة الأرواح لم تكن من قبل قط على هذا القدر من الشمول والقدرة الكلية» كما هي الحال بعد الإصلاح؛ إنه يحسب أن هذه الهيمنة للأرواح «بدلاً من أن تفصل الفن والدولة والعلم عن المبادئ الدينية فقد أخرجتها من الواقع كلياً ورفعتها إلى ملكوت الروح بفضل تشريبها بالدين».

(*) Citoyen، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) Bourgeois، بالفرنسية في النص الأصلي.

إن هذه النظرة إلى التاريخ الحديث لا تفعل سوى أن تكرر أيضاً «بإسهاب(*)» الوهم القديم للفلسفة التأملية بشأن هيمنة الروح في التاريخ. وفي الحقيقة أن هذه الفقرة لتبين أيضاً بأي إيمان أعمى يأخذ جاك المغفل الساذج النظرة إلى العالم المستمدة من هيغل، التي باتت تقليدية بالنسبة إليه، على أنها العالم الواقعي، و«يناور» على هذا الأساس. وإن كل ما يمكن أن يتراءى على «خاصته» و«أوحده» في هذه الفقرة إنما هو هذا التراتب الذي يشكل تصوره الشخصي عن هيمنة الأرواح - وههنا أيضاً سوف «ندرج» «تأملاً» تاريخياً مقتضباً عن أصل «التراتب عند شترنر».

يقول هيغل آراءه عن فلسفة التراتب «بالأشكال» التالية:

«شاهدنا في جمهورية أفلاطون الفكرة بأن على الفلاسفة أن يحكموا العالم؛ وإن هذه اللحظة من التاريخ» (الحقبة الوسيطة الكاثوليكية) «هي الحقبة التي يتم التأكيد فيها أن الروحي يجب أن يهيمن؛ بيد أن الروحي اكتسب معنى دقيقاً: السلطة الإكليريكية(**)، رجال الأكليروس، هم الذين يجب أن يهيمنوا. وهكذا فإن الروحي قد جعل كائناً خصوصياً، فرداً». (تاريخ الفلسفة، III، ص ١٣٢) -«وبذلك فإن الواقع، الحياة الدنيوية، قد نبذهما الله... فبعض الأشخاص الفرادى وحدهم مقدسون، والآخرون دنيويون» (المصدر ذاته، ص ١٣٦). وأنه ليحدد بصورة أدق «النبذ الإلهي» كما يلي: «إن جميع هذه الأشكال» (الأسرة، العمل، الحياة العاملة، الخ) «تعتبر باطلة، دنيوية» (فلسفة الدين، II، ص ٣٤٢). «إن هذه الأشكال هي اتحاد مع الدنيوية الشرسة، الدنيوية في ذاتها، في الحالة الخام» (ويستخدم هيغل لها في مكان آخر كلمة «بربرية» (راجع مثلاً تاريخ الفلسفة، III، ص ١٣٦)، «وهذه الدنيوية، في الحالة الخام، لا يمكن إلا أن تكون مهيمنة» (فلسفة الدين، II، ص ٣٤٢، ٣٤٣). -«وبالتالي فإن هذه الهيمنة» (تراتب الكنيسة الكاثوليكية) «هي هيمنة الهوى، على الرغم من ادعائها بأنها هيمنة الروحي» (تاريخ الفلسفة، III، ص ١٣٤). - «والحال إن هيمنة الروح الحقيقية لا يمكن أن تكون هيمنة حيث العنصر المضاد في حالة الخضوع أبداً»

(*) in extenso ، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) إن العبارتين متقاربتان في الألمانية Das Geistige (الروحي) وDas Geisscliche (الأكليريكي).

.(المصدر ذاته، ص ١٣١). - «إن المعنى الحقيقي هو أن الروحي بصفته هذه» («المقدس» حسب «شترنر») «يجب أن يكون العنصر الحاسم، وهذا هو ما جرى حتى زمننا؛ وهكذا فإننا نرى في الثورة الفرنسية» (وهذا ما يراه «شترنر» وهو يتأثر خطى هيغل) «إن الفكرة لمجردة يجب أن تهيمن: فهي التي يجب أن تقرر دساتير الدولة وقوانينها؛ وهي التي يجب أن تشكل الرابطة بين البشر، ويجب أن يكون البشر واعين لأن القيم القائمة فيما بينهم هي أفكار مجردة، الحرية، المساواة، الخ،» (تاريخ الفلسفة، III، ص ١٣٢). ويحدد هيغل هيمنة الروح الحقيقية كما أتت البروتستانتية بها، بصورة متعارضة مع شكلها الناقص في التراتب الكاثوليكي، بالعبارات التالية: «إن الحياة الدنيوية في ذاتها تصيرٌ روحية» (تاريخ الفلسفة، III، ص ١٨٥). «إن الإلهي يتحقق في مجال الحياة الواقعية» (وبالتالي فإن الواقع لا يظل منبوذاً من الله كما في الكاثوليكية - فلسفة الدين، II، ص ٣٤٣)؛ إن «التناقض» بين القداسة والدنيوية «ينحل في الحياة الأخلاقية» (فلسفة الدين، II، ص ٣٤٣)؛ «إن المؤسسات الأخلاقية» (الزواج، الأسرة، الدولة، النشاط الحرفي، الخ) «إلهية، مقدسة» (فلسفة الدين، II، ص ٣٤٤).

ويعبّر هيغل عن هذه الهيمنة الحقيقية للروح في شكلين مختلفين:

«الدولة، الحكومة، القانون، الملكية، النظام المدني» (وكذلك الفن والعلم، الخ، كما نعرف من مؤلفاته الأخرى)، «هذه جميعاً هي العنصر الديني... معيناً نفسه في شكله المحدود» (تاريخ الفلسفة، III، ص ١٨٥).

وأخيراً، فإن هذه الهيمنة للعنصر الديني، الروحي، الخ، يعبّر عنها على أنها هيمنة الفلسفة:

«إن وعي الروحي هو الآن» (في القرن الثامن عشر) «الأساس الجوهري، وبذلك انتقلت الهيمنة إلى الفلسفة» (فلسفة التاريخ، ص ٤٤٠).

وهكذا فإن هيغل ينسب إلى التراتب الكاثوليكي للحقب الوسيطة النية في «أن تكون هيمنة الروح»، بدليل أنه يعتبره شكلاً محدوداً ومنقوصاً لهذه السيطرة للروح والتي تشكل البروتستانتية كما يزعم ذروة تطورها اللاحق. ومهما يمكن أن تكون وجهة النظر هذه

مناقضة للتاريخ، فإن هيغل ليتحلى على أية حال بقدر كافٍ من الذهنية التاريخية بحيث لا يتمادى في بسط عبارة «التراتب» ما وراء حدود الحقب الوسيطة. لكن القديس ماكس تعلم، عند هيغل نفسه، أن الحقبة اللاحقة هي «حقيقة» الحقبة السابقة؛ وبالتالي فإن هيمنة الروح الكاملة تشكل حقيقة تلك الحقبة التي كانت هيمنة الروح فيها منقوصة بعد حتى درجة كبيرة، بحيث كانت البروتستانتية حقيقة التراتب، وبالتالي كانت التراتب الحقيقي. وعلى أية حال، فما دام التراتب الحقيقي وحده يستحق أن يدعى تراتباً، فإنه من الواضح أن تراتب الحقب الوسيطة لا بد أن يكون «ضعيفاً»، وكان من الأيسر على شترنر أن يثبت ذلك بقدر ما كان هيغل يصف هيمنة الروح في الحقب الوسيطة بالمنقوصة، في الفقرة الواردة وفي مئات الفقرات الأخرى. ولم تكن به حاجة لأكثر من أن ينسخ هذه الفقرات جميعاً، فكل عمله «الخاص» يستقيم في استبداله كلمة «تراتب» بكلمة «هيمنة الروح». ولم تكن به حاجة حتى إلى صياغة الحجة البسيطة التي تمكن هيمنة الروح من التحول من دون مزيد من الضوضاء إلى تراتب. ألم يكن رأياً شائعاً بين المنظرين الألمان أن يعطوا النتيجة اسم السبب بحيث يردون مثلاً إلى مقولة اللاهوت جميع الأمور التي نشأت عن اللاهوت والتي لم ترتفع بعد على وجه الدقة إلى مستوى مبادئ هؤلاء المنظرين- مثلاً فلسفة هيغل التأملية ووحدانية الوجود عند شتراوس، الخ- وهي حيلة سادت بصورة خاصة عام ١٨٤٢. وإنه ليترتب كذلك على الفقرات الواردة أعلاه أن هيغل:

١- يعتبر الثورة الفرنسية طوراً جديداً وأكثر كمالاً لهيمنة الروح هذه؛

٢- يرى في الفلاسفة حكام العالم في القرن التاسع عشر؛

٣- يؤكد إن الأفكار المجردة وحدها تملك قيمة بين الناس في الوقت الحاضر؛

٤- إن الزواج والأسرة والدولة والنشاط الحرفي والنظام المدني والملكية، الخ، تعتبر بصورة مسبقة «إلهية ومقدسة» بوصفها «العنصر الديني»؛

٥- إنه يقدم الأخلاق، بوصفها القداسة الدنيوية أو الدنيوية المقدسة، على أنها الشكل الأعلى والأخير لهيمنة الروح على العالم - وهي جميعاً أمور تتكرر كلمة فكلمة عند «شترنر».

ووفقاً لذلك، فليس ثمة حاجة إلى قول المزيد أو إثباته بشأن تراتب شترنر باستثناء - السبب في أن القديس ماكس نسخ هيغل - وهي حقيقة لا بد على أية حال من أجل تفسيرها من المزيد من المعطيات المادية، وبالتالي فهي لهذا السبب بالذات غير قابلة للتفسير إلا بالنسبة إلى أولئك الذين ألفوا الجو البرليني جيداً. أما كيف نشأت الفكرة الهيغلية عن هيمنة الروح، فتلك مسألة أخرى، وبهذا الشأن أنظر ما قيل أعلاه.

إن السبب في أن القديس ماكس يتبنى الفكرة الهيغلية عن هيمنة الفلاسفة على العالم ويحولها إلى تراتب يكمن في الانعدام المطلق للفكر النقدي لدى قديسنا وفي سذاجته، وكذلك في جهالته «المقدسة» أوغير المقدسة(*) إنه يكتفي بإلقاء نظرة سريعة على محتوى التاريخ (يعني في حقيقة الأمر برؤية التاريخ من خلال(**) مؤلفات هيغل التاريخية) من دون أن «يعرف» «الشيء» الكثير عنه. وبالفعل، فلم يكن له بد أن يخشى أنه حالما «يعلم» شيئاً ما، فإنه سيكون عاجزاً عن «النقض بواسطة الحل» (ص ٩٦)، وأنه سوف يبقى إذن، يتخبط في «نشاط الحشرة الصاخب» - وهو سبب كافٍ كي لا يعمد إلى «نقض» جهالته الخاصة «بواسطة حلها».

إن ذلك الذي ينصرف للمرة الأولى، مثل هيغل، إلى إنشاء مثل هذا المخطط الذي ينطبق على التاريخ بكامله وعلى عالم اليوم الراهن في كل اتساعه، لا يستطيع بالتأكيد أن يفعل ذلك من دون المعارف الوضعية الجامعة، ومن دون طاقة عظيمة وبصيرة نافذة، كما أنه لا يمكن أن يستغني عن معالجة التاريخ التجريبي في بعض الفقرات على الأقل. ومن جهة أخرى، فإذا كان المرء راضياً باستثمار مخطط قائم من قبل وتحويله لأغراضه الخاصة، وبيان هذا المفهوم «الشخصي» بواسطة أمثلة معزولة (كالزنوج والمغول، والكاثوليكيين والبروتستانتيين، والثورة الفرنسية، الخ)- وهذا هو بالضبط ما يفعله مقاتلنا (zélateur) ضد المقدس - فإن أية معرفة بالتاريخ ليست ضرورية على الإطلاق إذن. وإن نتيجة هذا الاستغلال لا يمكن إلا أن تكون مضحكة: وإن كومبل (le comble) المضحك يطفح

(*) تورية لفظية تصعب ترجمتها: مقدسة (Heilig). وعضالة (Heillos).

(**) تورية لفظية أخرى: durchschauen (ألقى نظرة سريعة)، وdurchschauen (نظر من خلال).

عندما يقفز المرء من الماضي إلى صلب الحاضر المباشر، وقد شاهدنا من قبل أمثلة على ذلك بخصوص «الهاجس».

أما بالنسبة إلى التراتب الفعلي في الحقبة الوسيطة، فسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى أنه لم يكن له وجود على الإطلاق بالنسبة إلى الشعب، إلى الجمهرة الكبرى من الكائنات البشرية. فبالنسبة إلى الكتلة الكبرى من البشر لم يكن ثمة وجود سوى للإقطاعية، ولم يكن التراتب موجوداً إلا بقدر ما كان هو نفسه إقطاعياً أو ضد إقطاعي (ضمن إطار الإقطاعية). ولقد كان للإقطاعية نفسها علاقات تجريبية كلياً بأساسها. وليس التراتب ونضالاته ضد الإقطاعية (نضالات إيديولوجيي طبقة ضد هذه الطبقة بالذات) سوى التعبير الإيديولوجي للإقطاعية وللنضالات النامية ضمن الإقطاعية بالذات- وهي تشتمل أيضاً على النضالات المحتدمة بين الأمم المنظمة إقطاعياً. إن التراتب هو الشكل المثالي للإقطاعية؛ والإقطاعية هي الشكل السياسي لعلاقات الإنتاج والتعامل السائدة في الحقبة الوسيطة. وبنتيجة ذلك، فإنه لا يمكن تفسير نضال الإقطاعية ضد التراتب إلا بتحليل هذه العلاقات المادية العملية. وإن هذا الشرح ليضع من تلقاء ذاته حداً لتصور التاريخ السائد حتى الوقت الراهن، الذي كان يأخذ أوهام الحقبة الوسيطة على أساس الثقة، وبشكل خصوصي تلك الأوهام التي عمل الامبراطور والبابا على نشرها في نضالهما ضد بعضهما بعضاً.

وما دام القديس ماكس لا يفعل سوى إرجاع التجريدات الهيغلية عن الحقبة الوسيطة والتراتب إلى «كلمات طنانة وأفكار تافهة»، فليس هناك حافز لدراسة التراتب الفعلي، التراتب التاريخي، بمزيد من التفصيل.

وإنه ليتضح الآن مما سبق أن الخدعة يمكن قلبها أيضاً، فتعتبر الكاثوليكية ليس على أنها مرحلة أولية فحسب، بل على أنها إنكار للتراتب الحقيقي أيضاً؛ وهكذا فإن الكاثوليكية = إنكار الروح، اللا روح، الحسية، ويستغل جاك المغفل هذه الفرصة ليقذفنا بموضوعته العظمى عن اليسوعيين (Jésuites) الذين «أنقذونا من \ضمحلال الحسية وانحطاطها" (ص ١١٨). ما عساه كان يحدث «لنا" لو أن «انحطاط» الحسية تحقق، هذا ما لا نعلمه. إن مجمل الحركة المادية منذ القرن السادس عشر، التي لم «تنقذنا" من «اضمحلال» الحسية، بل على

. النقيض من ذلك أعطت هذه «الحسية» أشكالاً أكثر تطوراً حتى درجة عظيمة، لا وجود لها بالنسبة إلى «شترنر» -إن اليسوعيين هم الذين فعلوا ذلك كله. وعلى أي حال، قارن مع فلسفة التاريخ لهيغل، ص ٤٢٥.

وأما نقل القديس ماكس الهيمنة القديمة للإكليريكيين إلى الحقب الحديثة، فإنه ينتهي إلى تعريف هذه الحقب على أنها «الإكليريكية»؛ ومن بعد، إذ يعيّن من جديد الفرق الذي يفصل بين هذه الهيمنة للإكليريكيين المنقولة إلى الحقب الحديثة عن هيمنة الكهنة في الحقبة الوسيطة، فإنه يصورها على أنهاهيمنة الإيديولوجيين، على أنها «المدرسية». وهكذا فإن الإكليريكية = التراتب من حيث هو هيمنة الروح، والمدرسية = هيمنة الروح من حيث هي التراتب.

ويحقق «شترنر» هذا الانتقال البسيط إلى الإكليريكية - الذي ليس هو انتقالاً على الإطلاق - بواسطة ثلاث تحولات جسيمة.

أولاً، إن «لديه» «مفهوم الإكليريكية» في أي امرئ «يحيا من أجل فكرة عظيمة، من أجل قضية صالحة» (القضية الصالحة بعد!)، «من أجل عقيدة الخ».

ثانياً، إن شترنر في عالمه من الوهم «يصطدم ضد» «الوهم القديم» جداً لعالم لم يتعلم بعد أن يستغني عن «الكهنة»، يعني لا يزال «يحيا ويعمل في سبيل فكرة، الخ».

ثالثاً، تلك هي «هيمنة الفكرة، يعني الإكليريكية»، ذلك أن «روبسبيير على سبيل المثال» (على سبيل المثال!)، «وسان جوست، وهكذا دواليك» (هكذا دواليك!) «قد كانوا كهنة حتى الصميم»، الخ. إن هذه التحولات الثلاثة حيث «تُكتشف» الإكليريكية، و«تُسبر»، و«تُستحضر» (هكذا كله في الصفحة ١٠٠)، لا تعبّر بالتالي عن أي شيء أكثر مما أخبرنا به القديس ماكس من قبل عدة مرات، ألا وهو هيمنة الروح، الفكرة، المقدس، على «الحياة» (المصدر ذاته).

وبعدما تفرض «هيمنة الفكرة أو الإكليريكية» كأساس على التاريخ بهذه الصورة، فإن في مقدور القديس ماكس طبعاً، من دون مشقة، أن يجد هذه «الإكليريكية» من جديد في كل التاريخ السابق، وبذلك يصور «روبسبيير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك» على أنهم كهنة ويوحدهم مع أنوسان الثالث (Innocent III) وغريغوريوس السابع

(Grégoire VII)، بحيث أن كل الأوحدية تتلاشى في مواجهة الأوحد. أليسوا جميعاً، بمعنى الكلمة الصحيح، مجرد أسماء مختلفة، أقنعة مختلفة لشخص واحد، «الإكليريكية» التي صنعت التاريخ كله منذ أوائل المسيحية؟ أما كيف «تصبح القطط جميعاً رمادية اللون» في هذه الطريقة لتصور التاريخ، ما دامت جميع الفروق التاريخية قد «نقضت» و«حلّت» في «فكرة الإكليريكية» - فإن القديس ماكس يعطينا في الحال مثالاً باهراً عنه في «روبسبيير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك». إنه يبدأ هنا بإيراد روبسبيير بادئ الأمر على أنه «مثال» عن سان جوست، ومن بعد سان جوست - على أنه «وهكذا دواليك» لروبسبيير. ومن ثم يضيف:

«إن هؤلاء الممثلين للمصالح المقدسة» يجابهون عالماً من المصالح «الشخصية»، «الدنيوية»، «التي لا حصر لها».

وبالفعل، من كان يجابههم؟ الجيرونديون والتيرميدوريون[٨٢] الذين كانوا يأخذون باستمرار على هؤلاء الممثلين الحقيقيين للقوى الثورية، أي للطبقة التي كانت وحدها ثورية حقاً! الكتلة «التي لا حصر لها» (أنظر «على سبيل المثال» مذكرات ر. لوفاسور[٨٣]، «وهكذا دواليك»، «أي» تاريخ السجون لنوغاريه[٨٤]، وصديقان للحرية (والتجارة(*)) لبارير[٨٥]، وتاريخ فرنسا لمونتغايار[٨٦]، ونداء إلى الأجيال القادمة[٨٧] لمدام رولان، ومذكرات ج. ب. لوفيه[٨٨]، وحتى الأبحاث التاريخية المقرفة لبوليو[٨٩]، الخ، وكذلك جميع محاضر جلسات المحكمة الثورية، «وهكذا دواليك») - يأخذون عليهم إذن، انتهاكهم «المصالح المقدسة»، للدستور، والحرية، والمساواة، وحقوق الإنسان، والمؤسسات الجمهورية، والقانون، والملكية المقدسة(**)، «على سبيل المثال» تقسيم السلطات، والإنسانية، والأخلاق، والاعتدال، «وهكذا دواليك». لقد كان يعارضهم جميع الكهنة، الذين اتهموهم بانتهاك جميع البنود الرئيسية والثانوية لكتاب التعليم المسيحي الديني والخلقي (أنظر «على

(*) et du commerce، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) sainte propriété، بالفرنسية في النص الأصلي.

- سبيل المثال» تاريخ إكليروس فرنسا أثناء الثورة، بقلم م. ر.[٩٠] باريس، كتبي كاثوليكي، ١٨٢٨، «وهكذا دواليك»). إن التفسير البورجوازي القائل إنه خلال حكم الإرهاب(*) عمد «روبسبيير على سبيل المثال وسان جوست وهكذا دواليك» إلى قطع رؤوس بشر شرفاء(**) (أنظر «على سبيل المثال» الكتابات العديدة للكاتب السيد بيلتييه، مؤامرة روسبيير بقلم مونجو[٩١]، «وهكذا دواليك»). يستأنفه القديس ماكس الذي يعطيه التحول التالي:

«لما كان الكهنة والمؤدبون الثوريون يخدمون الإنسان، فقد قطعوا أعناق البشر».

وإن هذا ليوفرعلى القديس ماكس بالطبع عبء إضاعة حتى كلمة صغيرة «وحداء» عن الأسباب التجريبية الفعلية الداعية إلى قطع الرؤوس - وهي أسباب قائمة على مصالح دنيوية حتى الدرجة القصوى، وإن لم تكن بالطبع مصالح المضاربين في سوق الأوراق المالية(***)، بل مصالح الكتلة «التي لا حصر لها». وإن «كاهناً سابقاً، سبينوزا»، قد وجد في القرن السابع عشر الوقاحة على أن يلعب دور «الناقد الصارم» المتوقع للقديس ماكس حين قال: «ليست الجهالة حجة». ومن هنا كان الحقد العظيم الذي يضمره القديس ماكس لسبينوزا الكاهن بحيث يتبنى الكاهن ليبيني على أنه النقيض الإكليريكي لسبينوزا ويجد «أسباباً كافية» لجميع تلك الظواهر الغريبة كالإرهاب «على سبيل المثال»، والمقصلة، «وهكذا دواليك»، ألا وهي أن «الناس الروحانيين حشوا رؤوسهم بشيء من هذا القبيل» (ص ٩٨).

يا لماكس السعيد الذي يجد أسباباً كافية لجميع الأمور («لقد وجدت الآونة القاع الذي سترسو فيه مرساتي إلى الأبد»)[٩٢]. وأين يمكن أن يكون هذا القاع إن لم يكن في الفكرة، «على سبيل المثال» في «الإكليريكية»، و«هكذا دواليك» «لروبسبيير، على سبيل المثال، وسان جوست وهكذا دواليك»، وجورج صاند، وبرودون[٩٣]، فضلاً عن الخياطة البرلينية العفيفة، الخ) - إن ماكس السعيد إذن، «لا يأخذ على طبقة البورجوازية أنها استشارات

(*) règne du terreur، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) honnêtes gens، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) agioteurs، بالفرنسية في النص الأصلي.

أنانيتها الخاصة لتعرف حتى أي مدى يمكن أن تفسح المجال للفكرة الثورية». فعند القديس ماكس أن «الفكرة الثورية» التي ألهمت الثياب الزرق(*) والبشر الشرفاء(**) لعام ١٧٨٩ هي «الفكرة» نفسها التي كانت تلهم اللا متسرولين(٩٤) في عام ١٧٩٣، الفكرة نفسها التي يتساءل بشأنها ما إذا كان يجب «إفساح المجال» لها- لكن لا يمكن «إفساح المجال» بعد الآن لأية «فكرة» مهما كانت استناداً إلى تلك التأكيدات.

نأتي الآن إلى تراتب اليوم الحاضر، إلى هيمنة الفكرة في الحياة العادية. لقد غاص كل القسم الثاني من «الكتاب» في النضال ضد هذا «التراتب»، ولذا فسوف نعالجه مفصلاً حين نصل إلى هذا القسم الثاني. لكن مادام القديس ماكس يغتبط، كما هو الأمر في الفصل عن «الهاجس»، في أن يستبق أفكاره هنا ويقول في البداية ما لن يرد إلا لاحقاً، كما يكرر لاحقاً ما سبق أن قاله في البداية، فإننا ملزمون بأن نسجل منذ الآن بعض النماذج عن تراتبه. إن طريقته في تأليف كتاب لا تذهب ما وراء «الأنانية» التي تصادف في الكتاب برمته. وإن غبطة شترنر الذاتية وسرور القارئ لفي تناسب عكسي.

إن البورجوازيين الذين يطالبون بالحب من أجل مملكتهم، من أجل نظامهم(***)، يريدون، وفقاً لجاك المغفل، أن «يشيدوا مملكة الحب على الأرض» (ص ٩٨). وإنهم ليطالبوا الناس باحترام هيمنتهم والشروط التي تمارس هذه الهيمنة في ظلها، ويريدون إذن، أن يغتصبوا الهيمنة على الاحترام، الأمر الذي يستنتج صاحبنا الساذج منه أنهم يطالبون بهيمنة الاحترام بصفته هذه، وموقفهم حيال الاحترام هو نفس موقفهم حيال الروح القدس المقيم فيهم (ص ٩٥). إن صديقنا جاك المغفل، بإيمانه الذي يزحزح الجبال، يأخذ على أنه الأساس الأرضي والفعلي للعالم البورجوازي ذلك الشكل المشوه الذي تجاهر به إيديولوجية البورجوازيين المنافقة والكاذبة بمصالحهم الخاصة جداً على أنها مصالح عامة.

(*) habits bleu، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) honnêtes gens، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) régime، بالفرنسية في النص الأصلي.

أما لماذا يتخذ هذا الوهم الإيديولوجي هذا الشكل بالضبط عند قديسنا، فهذا ما سوف نراه بصدد «الليبرالية السياسية».

ويعطينا القديس ماكس مثلاً جديداً في الصفحة ١١٥، حين يتحدث عن العائلة. إنه ليعلن: مما لا شك فيه أنه من السهولة البالغة أن يتحرر المرء من هيمنة عائلته الخاصة، لكن «رفض الولاء يثير بكل سهولة وخزات الضمير»، ولذا يتمسك الناس بحب العائلة، وبمفهوم العائلة، وهكذا يحصلون على «تصور العائلة المقدس»، على «المقدس» (ص ١١٦).

إن رجلنا الصالح يرى هنا من جديد هيمنة المقدس حيث لا تسود إلا الشروط التجريبية كلياً. إن موقف البورجوازي من مؤسسات نظامه مثل موقف اليهودي من الناموس: إنه ينتهكها بقدر ما يكون هذا الانتهاك ممكناً، في كل حالة فردية، لكنه يريد من الآخرين جميعاً التقيد بها. وإذا كان البورجوازيون جميعاً سوف يعمدون، في كتلة واحدة وفي الوقت نفسه، إلى انتهاك المؤسسات البورجوازية، فإنهم سيكفون عن كونهم بورجوازيين - وهو سلوك من المؤكد أنه لا يخطر في بالهم مطلقاً ولا يتوقف في أي حال من الأحوال على رغباتهم أو إرادتهم. إن البورجوازي المنحل ينتهك نظام الزواج ويرتكب الزنا سراً؛ وإن التاجر ينتهك مؤسسة الملكية بحرمانه الآخرين من الملكية بواسطة المضاربة، والإفلاس، الخ؛ وإن البورجوازي الشاب يستقل عن عائلته الخاصة، إذا استطاع في الممارسة - ملغياً الروابط العائلية لمصلحته الخاصة. بيد أن الزواج والملكية والعائلة تظل نظرياً أموراً حصينة، لأنها الأسس العملية التي أقامت البورجوازية سيطرتها عليها، ولأنها في شكلها البورجوازي الشروط التي تجعل من البورجوازي بورجوازياً، بالضبط كما أن الناموس المنتهك أبداً يجعل من اليهودي المتدين يهودياً متديناً. إن الأخلاق البورجوازية تشكل أحد المظاهر العامة لهذا الموقف الذي يتخذه البورجوازي حيال شروط وجوده. فالمرء لا يستطيع عموماً أن يتحدث عن العائلة «بصفتها هذه». إن التاريخ يبين أن البورجوازية تسبغ على العائلة طابع العائلة البورجوازية حيث الملل والمال يشكلان الرابطة الوحيدة، وهو الطابع الذي يتضمن أيضاً الانحلال البورجوازي للعائلة، الأمر الذي يمنع العائلة نفسها من

الاستمرار في الوجود دائماً. إن البورجوازي يعيش نمطاً للحياة يبعث على القرف، يقابله في التشدق الرسمي والمراءاة العامة (Hypocrisie Générale) المفهوم المقدس، وحين تنحل العائلة فعلياً كما هو الأمر بالنسبة إلى البروليتاريا، فإن ما يجري هو نقيض ما يحسبه «شترنر» بالضبط. فهناك لا وجود لمفهوم العائلة على الإطلاق، لكن من المؤكد أننا نصادف هناك ميلاً إلى الحياة العائلية يقوم على علاقات واقعية كلياً. وفي القرن الثامن عشر انحل مفهوم العائلة بفعل هجمات الفلاسفة، لأن العائلة الفعلية كانت قد دخلت مسبقاً عملية الانحلال في الدوائر العليا للمجتمع المتحضر. إن الرابطة العائلية الداخلية قد انحلت، والعناصر المنفصلة التي تشكل مفهوم العائلة قد انحلت، ومثال ذلك الطاعة، والولاء للأسرة، والإخلاص في الزواج، الخ؛ لكن جسد العائلة الفعلي، وشروط الملكية، وحق العائلة المقتصر عليها بالنسبة إلى العائلات الأخرى، والتساكن الإلزامي - وهي علاقات ناجمة عن وجود الأولاد، وبنية المدن الحديثة، وتشكل رأس المال، الخ - قد استمرت في الوجود جميعاً، وإن تكن تعديلات عديدة قد طرأت عليها، لأن وجود العائلة قد جعل ضرورياً من جراء الأواصر التي تربطها بنمط الإنتاج القائم بصورة مستقلة عن إرادة المجتمع البورجوازي. ولقد اتضح هذا الطابع الضروري على أبرز صوره خلال الثورة الفرنسية، حين كانت العائلة على الصعيد القانوني، لفترة من الزمن، في حكم الملغاة. وتستمر العائلة في الوجود حتى في القرن التاسع عشر، سوى أن عملية انحلالها أصبحت أكثر شمولاً، لا من جراء المفهوم، بل من جراء تطور الصناعة والتنافس؛ ولا تزال العائلة موجودة بالرغم من أن الاشتراكيين الفرنسيين والإنكليز قد أعلنوا انحلالها منذ زمن طويل، ومن أن الروايات الفرنسية قد انتهت إلى تعريف آباء الكنيسة الألمان بهذه الحقيقة.

ومثل آخر على هيمنة الفكرة في الحياة اليومية. فقد يحدث أن يعزى معلمو المدارس عن أجورهم الهزيلة بالحديث عن قداسة القضية التي يخدمونها (الأمر الذي لا يمكن أن يحدث إلا في ألمانيا)، لكن جاك المغفل يعتقد فعلياً أن هذا اللغو هو السبب في أجورهم المنخفضة (ص ١٠٠). إنه يعتقد أن «المقدس» في العالم البورجوازي الحالي يملك

قيمة نقدية فعلية، ويعتقد أن الاعتمادات الهزيلة للدولة البروسية «أنظر براوننغ في هذا الموضوع»[٩٥] سوف تزداد حتى درجة كبيرة من جراء نقض «المقدس» بحيث أن كل معلم مدرسة في أية قرية يمكن أن يتناول على حين غرة مرتب وزير.

هذا هو تراتب السخف.

إن «حجر زاوية» التراتب، «هذه الكاتدرائية النائفة»- حسب تعبير ميشيليه العظيم[٩٦] - هو «أحياناً» من عمل «المرء».

«يقسِّم المرء أحياناً الناس إلى صنفين، المثقفين والأميين» (يقسم المرء أحياناًالقرود إلى صنفين، المذنّبين وغير المذنّبين). «وإن الأولين، بقدر ما كانوا جديرين باسمهم، قد عنوا بالأفكار، بالروح». لقد «هيمنوا في الحقبة ما بعد المسيحية وطالبوا... بالاحترام لأفكارهم». إن الأميين (الحيوان، الطفل، الزنجي) «عاجزون» في مواجهة الأفكار و«خاضعون لها. هذا هو معنى التراتب».

وبالتالي فإن «المثقفين» (المراهق، المغولي، الحديث) هم مرة أخرى معنيون فقط «بالروح»، بالفكر الصرف، الخ؛ إنهم ميتافيزيقيون بحكم مهنتهم، وفي آخر تحليل هيغليون. و«من هنا»، فإن «الأميين» هم غير الهيغليين. ومما لا ريب فيه أن هيغل قد كان الهيغلي الأكثر ثقافة، وبالتالي فلا بد في حالته أن «يتضح الحنين العظيم إلى الأشياء التي يحسها الإنسان الأكثر ثقافة على وجه الدقة». والنقطة الأساسية هي أن «المثقف» و«الأمي» يتصادمان الواحد في الآخر؛ وفي الحقيقة أن «الأمي» هو في كل إنسان في نزاع مع «المثقف». وما دام الحنين الأعظم إلى الأشياء، وهو الحنين الذي يدفعه إذن، نحو ما يخص «الأميين»، يتضح في هيغل، وكذلك يتضح هنا أن الإنسان «الأكثر ثقافة» هو في الوقت ذاته الإنسان «الأكثر أمية».

«هناك» (في هيغل) «يجب أن يقابل الواقع الفكر بصورة مطلقة وألا يكون أي مفهوم من دون واقع».

ويجب أن يقرأ هذا كما يلي: هناك يجب أن تجد الفكرة العادية عن الواقع التعبير الفلسفي الدقيق عنها؛ والحال أن هيغل يتوهم، على النقيض من ذلك، أن كل تعبير فلسفي

يخلق «بنتيجة ذلك» الواقع الذي يطابقه. إن جاك المغفل يأخذ وهم هيغل عن فلسفته الخاصة على أنه النقد الحقيقي للفلسفة الهيغلية.

إن الفلسفة الهيغلية التي تتوج هذا التراتب في شكل سيطرة الهيغليين على غير الهيغليين تستولي الآن على الامبراطورية العالمية الأخيرة.

«لقد كان نظام هيغل الاستبداد والأوتوقراطية الإسميين للفكر، القدرة المطلقة للروح وجبروته» (ص ٩٧).

وبالتالي، فإننا نجد أنفسنا هنا في المملكة الروحية للفلسفة الهيغلية التي تمتد من برلين حتى هال وتوبنغن، مملكة الأرواح التي كتب تاريخها الهر بايروهوفر[٩٧] والتي جمع لها ميشيليه العظيم المعطيات الإحصائية.

وكانت الثورة الفرنسية قد مهدت لمملكة الأرواح هذه، تلك الثورة التي «لم تفعل شيئاً سوى تحويل الأشياء إلى أفكار عن الأشياء» (ص ١١٥)؛ (راجع أعلاه ما يقوله هيغل عن الثورة، ص [١٨٥]).

«وهكذا بقي البشر مواطنين» (من المؤكد أن «شترنر» يقول هذا في وقت أبكر، لكن «ما يقوله شترنر ليس هو ما يفكر فيه، وما يفكر فيه لا يمكن أن يقال»، ويغاند، ص ١٤٩) و«عاشوا في التفكير، إذ كان لديهم موضوع يفكرون فيه، وكانوا أمامه» (بالإبدال) «يحسون الروعة والرهبة». يقول «شترنر» في فقرة الصفحة ٩٨: «إن الطريق إلى الجحيم معبدة بالنوايا الحسنة». لكننا نقول: إن الطريق إلى الأوحد معبدة بالعبارات الختامية السيئة، بالإبدالات، التي هي «سلمه السماوي» المستعار من الصينيين و«حبل الموضوعي» عنده (ص ٨٨)، هذا الحبل الذي يقوم عليه «بوثباته البرغوثية». ووفقاً لذلك، فإنه من السهل بالنسبة إلى «الفلسفة الحديثة أو إذا شئنا الأزمنة الحديثة» - فالحقيقة أن الأزمنة الحديثة ليست منذ قيام مملكة الأرواح شيئاً آخر سوى الفلسفة الحديثة - «تحويل الموضوعات القائمة إلى أفكار عن الموضوعات، أي إلى مفاهيم»، ص ١١٤، وهو عمل يواصله القديس ماكس.

لقد رأينا من قبل فارسنا الفاجع المحيا، حتى «قبل قيام الجبال» التي نقلها بإيمانه في وقت لاحق، في بداية كتابه بالضبط، يندفع بعنان مطلق نحو النتيجة العظمى «لكاتدرائيته

النائفة». لكن «حماره»، الإبدال، ما كان يستطيع أن يعدو بالسرعة التي تروقه؛ وهذا هو الآن، في الصفحة ١١٤، قد بلغ هدفه وحوّل بواسطة «أو» جبارة الأزمنة الحديثة إلى الفلسفة الحديثة.

وبذلك فإن الأزمنة القديمة (أي القديم والحديث، الزنجي والمغولي، لكن بكل معنى الكلمة الأزمنة قبل الشترنرية فقط) «قد بلغت هدفها الأخير». وإننا لنستطيع الآن أن نميط اللثام عن السبب الذي حدا بالقديس ماكس إلى إعطاء عنوان «الإنسان» إلى كل القسم الأول من كتابه وإلى جعل أقاصيصه عن السحرة والأشباح والفرسان تاريخاً «للإنسان». إن أفكار وآراء البشر قد كانت، بكل تأكيد، أفكاراً وآراء تراودهم عن أنفسهم وعن شروط وجودهم؛ لقد كانت الوعي الذي حصلوا عليه عن أنفسهم وعن البشر عموماً - ذلك أنه لم يكن وعياً مقصوراً على فرد وحيد، بل وعياً للفرد في علاقات التبعية التي تربطه بالمجتمع بأسره ووعي المجتمع بأسره الذي يعيشون فيه. إن الشروط المستقلة عنهم، التي ينتجون حياتهم في إطارها، وأشكال علاقات التعامل المرتبطة بها بالضرورة، وما تتضمنه من العلاقات الشخصية والاجتماعية، لا بد أن تتخذ - بقدر ما يتم التعبير عنها في أفكار - شكل شروط مثالية وعلاقات ضرورية، أي لا بد أن يتم التعبير عنها في الوعي في شكل تحديدات ناشئة (determinations issues) عن مفهوم الإنسان بصفته هذه، عن الماهية الإنسانية، عن الطبيعة الإنسانية، عن الإنسان بصفته هذه. إن واقع البشر وواقع علاقاتهم يتخذ في الوعي شكل تصور للإنسان بصفته هذه، تصور أنماط حياته أو تحديداته المفهومية الأكثر دقة. لقد أكد الإيديولوجيون أن الأفكار والآراء سادت التاريخ حتى اليوم الحاضر، وأن تاريخ هذه الأفكار والآراء يشكل كل التاريخ حتى اليوم الحاضر؛ ولقد توهموا أن العلاقات الفعلية تطابقت مع الإنسان بصفته هذه ومع علاقاته المثالية، يعني تحديداته المفهومية؛ ولقد اتخذوا تاريخ وعي الناس لأنفسهم أساساً لتاريخهم الفعلي. وبعد هذا كله ليس أيسر من أن نسمي تاريخ الوعي، والأفكار، والمقدس، والتصورات الجامدة تاريخ «الإنسان» وأن نحله محل التاريخ الفعلي. وإن الفرق الوحيد بين القديس ماكس وجميع السابقين له هو أنه لا يعرف شيئاً عن هذه الأفكار - حتى حين تفصل بصورة اعتباطية عن الحياة الفعلية

التي هي منتجات لها - وإنه يقصر مساهمته، التي لا وجود لها على أية حال، على انتحال للإيديولوجية الهيغلية يشهد على مبلغ جهله بما ينتحله. وإنه لمن الجلي سلفاً مما تقدم كيف يستطيع أن يجابه هذا التصور الوهمي للتاريخ الإنساني بتاريخ الفرد الفعلي الذي سوف يكون تاريخ \الأوحد.

إن التاريخ الأوحد قد جرى في البداية عند ستويا أثينا[٩٨]، وفي وقت لاحق في ألمانيا بصورة كلية على وجه التقريب، وأخيراً في كوبفرغرابن[٩٩] في برلين حيث طاغية «الفلسفة، أو إذا شئنا الأزمنة الحديثة»، قد بنى قصره. وإن هذا ليبين سلفاً الطابع القومي والمحلي على وجه الحصر الذي تتحلى به المادة المعالجة. فبدلاً من أن يتحدث عن التاريخ العالمي، يقدم لنا القديس ماكس شروحاً قليلة، والأكثر من ذلك أنها شروح خاطئة وهزيلة حتى الدرجة القصوى، عن تاريخ اللاهوت والفلسفة \الألمانيين. وإذا غادرنا ألمانيا صدفة، بصورة شكلية، فما ذلك إلا لكي نمكن أعمال الشعوب الأخرى وأفكارها، الثورة الفرنسية مثلاً، من «بلوغ هدفها الأخير» في ألمانيا، وبصورة أدق في كوبفرغرابن. إن الحقائق الألمانية القومية هي وحدها المعطاة، وإنها لتعالج وتفسر من وجهة نظر ألمانية قومية، والنتيجة لا تتجاوز الإطار الألماني القومي. لكن حتى هذا ليس كافياً. إن تصورات قديسنا وثقافته ليست ألمانية فحسب، بل هي من طبيعة برلينية مئة بالمئة. إن الدور المسند إلى الفلسفة الهيغلية هو الدور ذاته الذي تلعبه في برلين، وشترنر يخلط برلين مع العالم وتاريخه. إن «المراهق» برليني، والبورجوازيين الصالحين الذين نصادفهم عبر الكتاب برمته هم بورجوازيون برلينيون من شاربي الجعة البيضاء. وإذا كانت مثل هذه المقدمات هي المنطلق، فمن الطبيعي أن تكون النتيجة التي يتم الوصول إليها مجرد نتيجة محصورة ضمن الإطار القومي والمحلي. إن «شترنر» وأخويته الفلسفية بكاملها، وهو فيها العضو الأشد ضعفاً والأعظم جهلاً، يشكلون تعليقاً عملياً على الأسطر الجريئة التي كتبها المقدام هوفمان فون فالرسليبن:

«في ألمانيا وحدها، في ألمانيا وحدها،
هناك أود أن أحيا إلى الأبد»[١٠٠].

إن النتيجة المحلية التي حصل عليها قديسنا المقدام في برلين، ألا وهي أن العالم قد ابتلعته بأسره الفلسفة الهيغلية - سوف تتيح له الآونة من دون نفقات كبيرة أن يؤسس امبراطورية عالمية «خاصة» به. إن الفلسفة الهيغلية قد حولت جميع الأمور إلى أفكار، إلى مقدس، إلى أطياف، إلى روح، إلى أرواح، إلى أشباح. ولسوف يقاتل «شترنر» ضدها، وسوف يهزمها في مخيلته الخاصة، وسوف يرفع على أجسادها الميتة امبراطوريته «الخاصة»، «الفريدة»، «الجسدية»، امبراطورية «الفرد بكامله».

«فإن مصارعتنا ليست من لحم ودم، بل مع الرؤساء، مع السلاطين، مع ولاة العالم على ظلمة هذا الدهر، مع أجناد الشر الروحية في السماوات» (الرسالة إلى أهل أفسس *Épitre aux Éphésiens*، ٦: ١٢).

إن «شترنر» الآن قد «شمّر عن ساعديه تأهباً» لخوض النضال ضد الأفكار، ولا حاجة به أولاً لأن «يتناول درع الإيمان»، ذلك أنه لم يخلع هذا الدرع قط. إنه يمضي إلى المعركة مسلحاً «بخوذة» الكارثة و«سيف» التفاهة (أنظر المصدر ذاته). «وأعطي أن يصنع حرباً مع المقدس»، لكن لم يُعْطَ «أن يغلبه». (رؤيا يوحنا *Apocalypse selon saint jean*، ١٣: ٧).

٥- «شترنر» المغتبط بمخططه

لقد بلغنا مرة أخرى بالضبط حيث كنا في الصفحة ١٩ بصدد المراهق الذي أصبح بطلاً، وفي الصفحة ٩٠ بصدد القوزاقي المغولي الذي تحوّل إلى القوزاقي القوزاقي و«وجد نفسه». وبالتالي فإننا عند الاكتشاف الذاتي الثالث لذلك الفرد العجيب الذي يصف لنا القديس ماكس «صراعه الشاق من أجل الحياة». لكننا بلغنا الآن نهاية هذه القصة برمتها، ونظراً للمواد الكثيفة التي اشتغلنا بها فلا بد أن نلقي نظرة مراجعة على الحدث العملاق للإنسان الهالك.

وإذا كان القديس ماكس يؤكد في صفحة لاحقة، وقد نسي قصته منذ زمن طويل، أنه «من المسلم به منذ زمن طويل أن العبقرية هي التي تخلق إبداعات تاريخية عالمية جديدة» (ص ٢١٤)، فقد رأينا من قبل أن ألد أعدائه بالذات لا يستطيعون أن يأخذوا شيئاً على

تاريخه في هذا المضمار، ما دام أبطاله ليسوا أشخاصاً، فكم بالحري عباقرة، بل مجرد أفكار متعظمة، مقعدة، وتصورات خاطئة هيغلية.

إن التكرار أم المعرفة (*La répétition est la mère de la pédagogie*)(*). إن القديس ماكس، الذي لم ينتج كل تاريخه عن «الفلسفة، أو عن الحقبة إذا شئنا»، إلّا كي يجد الفرصة ليقرأ هيغل قراءة عاجلة، يكرر أخيراً مرة أخرى تاريخه الأوحد برمته. ومهما يكن من أمر، فإنه يفعل ذلك مع لمحة علمية طبيعية، مقدماً إلينا معلومات هامة عن العلم الطبيعي «الأوحد»، والسبب في ذلك أن «العالم» عنده، كلما كان عليه أن يلعب دوراً هاماً، يتحول في الحال إلى الطبيعة. إن العلم الطبيعي «الأوحد» يبدأ في الحال مع الاعتراف بعجزه. إنه لا يستقصي علاقة الإنسان الفعلية بالطبيعة، المعينة بالصناعة والعلم الطبيعي، بل ينادي بعلاقة وهمية للإنسان بالطبيعة.

«ما أضأل قوة الإنسان! إن الشمس ترسم مسيرتها، والبحر يدحرج أمواجه، والجبال تتعالى(se dressent) إلى السماء، والإنسان لا يستطيع شيئاً ضد ذلك». (ص ١٢٢).

إن القديس ماكس الذي يحب المعجزات، مثله مثل جميع القديسين، لكنه لا يستطيع أن ينجز إلا معجزة منطقية، يتبرم لأنه لا يستطيع أن يحمل الشمس على الرقص، ويأسى لأنه لا يستطيع أن يجمد المحيط، ويستاء لأنه لا يستطيع أن يمنع الجبال من أن تتعالى إلى السماء. وعلى الرغم من أن العالم يصبح مسبقاً، في الصفحة ١٢٤، «عتيقاً» منذ نهاية الأزمنة القديمة، فإنه لا يزال بالنسبة إلى قديسنا شاعرياً حتى درجة رفيعة. وعنده أن «الشمس» لا الأرض هي التي لا تزال تجتاز طريقها، ويحزنه أنه لا يستطيع على طريقة أشعيا (josué) أن يأمر الشمس بأن تقف ساكنة. وفي الصفحة ١٢٣ يكتشف شترنر:

أن «الروح» في نهاية العالم القديم قد «أرغى وأزبد من جديد بصورة لا تقاوم لأن غازات» (أرواحاً) «قد نشأت في باطنه، وبعدما فقدت الصدمة الميكانيكية الآتية من الخارج فعاليتها جعلت التوترات ذات الطبيعة الكيميائية التي هاجت في الباطن تلعب لعباً رائعاً».

إن هذه العبارة تتضمن أهم المعطيات عن الفلسفة الطبيعية «الوحداء» (unique) التي

(*) Repetitio est mater studiorum، بالفرنسية في النص الأصلي.

.سبق أن توصلت في الصفحة السابقة إلى الاستنتاج بأن الطبيعة هي بالنسبة إلى الإنسان «العنصر الذي لا يغلب». إن الفيزياء الدنيوية لا تعرف شيئاً عن الصدمة الميكانيكية التي تفقد فعاليتها - إن الفضل في اكتشافها يعود إلى الفيزياء \الو حدا، وحدها. وإن الكيمياء الدنيوية لا تعرف «غازات» تحرض «توترات من طبيعة كيميائية»، وفضلاً عن ذلك «في الباطن». إن الغازات التي تدخل في تركيبات جديدة، في علاقات كيميائية جديدة، لا تحرض أية «توترات»، بل تقود على الأكثر إلى انخفاض في التوتر، وذلك بقدر ما تنتقل إلى حالة مائعة من التجمع، وبذلك ينقص حجمها إلى ما هو دون جزء من ألف جزء من حجمها السابق. وإذا كان القديس ماكس يحس «توترات» «في» «باطنه» الخاص من جراء وجود «غازات»، فإن هذه الغازات «صدمات ميكانيكية» على الأكثر، وليست «توترات من طبيعة كيميائية» في أي حال من الأحوال. إنها تنتج عن تحوّل كيميائي، مسبب من أسباب فيزيولوجية، لبعض التركيبات إلى تركيبات أخرى، بحيث أن قسماً من مركبات المزيج السابق يصبح غازياً، وبالتالي فهو يشغل حجماً أكبر، ونظراً لانعدام المكان اللازم له فإنه يسبب «صدمة ميكانيكية» أو ضغطاً نحو الخارج. أما أن هذه «التوترات ذات الطبيعة الكيميائية» غير الموجودة تلعب «لعباً رائعاً» حتى الدرجة القصوى في «باطن» القديس ماكس، يعني في رأسه هذه المرة، فهذا «ما نراه» من الدور الذي يلعبه في العلم الطبيعي «الأوحد». وبالمناسبة، فإنه من المرغوب فيه ألا يمنع القديس ماكس بعد الآن عن العلماء الطبيعيين الدنيويين ما ينطوي عليه ذهنه من هراء عندما يستعمل هذه العبارة الهوجاء: «التوترات ذات الطبيعة الكيميائية» التي هي فضلاً عن ذلك «فعالة في الباطن» (فكأن «صدمة ميكانيكية» على المعدة لا «تفعل في الباطن» أيضاً).

لقد كتب القديس ماكس علمه الطبيعي «الأوحد» لمجرد أنه كان عاجزاً في هذه المناسبة عن أن يلمح إلى الأقدمين بطريقة لائقة من دون أن يطلق في الوقت ذاته بضع كلمات عن «عالم الأشياء» (monde de choses) عن الطبيعة.

وإننا لنحصل هنا على التأكيد بأن الأقدمين جميعاً، في ختام العالم القديم، قد تحولوا إلى رواقيين «لا يستطيع أي انهيار للعالم» (كم من مرة ينهار العالم إذن؟) «أن يخرجهم

عن طورهم» (ص ١٢٣). وهكذا يصبح الأقدمون صينيين هم أيضاً «لا يمكن أن يسقطوا من سموات طمأنينتهم بفعل أي حدث غير متوقع» (أو أية نزوة من شترنر)(*) (ص ٩٠). وفي الحقيقة، إن جاك المغفل يؤمن جدياً بأن «الصدمة الميكانيكية الآتية من الخارج تفقد فعاليتها» في الأقدمين الأخيرين. أما إلى أي مدى يطابق هذا الرأي الوضع الفعلي للرومان والإغريق في نهاية العالم القديم، ويطابق افتقارهم التام إلى الاستقرار والأمن، الذي يكاد لا يستطيع أن يجابه «الصدمة الميكانيكية» بأي بقية من القصور الذاتي(**) - فإننا نستطيع أن نرجع في هذه النقطة إلى لوسيان وغيره. إن الصدمات الميكانيكية الجبارة التي تعرضت لها الامبراطورية الرومانية بنتيجة انقسامها بين قياصرة شنوا الحرب ضد بعضهم بعضاً، وبنتيجة التركز الهائل للملكية، وعلى الأخص الملكية العقارية، في روما، والانخفاض الناجم عن ذلك في عدد سكان إيطاليا، وأخيراً بنتيجة ضغط الهان والجرمان - إن هذه الصدمات «تفقد فعاليتها» في رأي مؤرخنا القديس؛ إن «التوترات ذات الطبيعة الكيميائية»، «الغازات» التي كانت المسيحية «تحرضها في الباطن»، هي وحدها التي أدت إلى انهيار الامبراطورية الرومانية. إن الهزات الأرضية الكبرى [في الغرب] والشرق، بما فيها تلك الهزات التي دفنت بفعل «الصدمات الميكانيكية» مئات الألوف من البشر تحت [خرائب] مدنهم والتي لم تترك في أي حال من الأحوال وجدان البشر ثابتاً لم يطرأ عليه أي اضطراب، من المسلم به أنها كانت هي الأخرى «غير فعالة» في رأي «شترنر» أو «أنها كانت «توترات من طبيعة كيميائية». و«بالفعل»(!)فإن نتيجة التاريخ القديم هي ما يلي: إنني جعلت العالم ملكيتي» - الأمر الذي يثبته القول التوراتي: «إن جميع الأشياء قد أعطيت لي» (أي المسيح) «من قبل أبي». وبالتالي فإن أنا = المسيح هنا. وبهذا الشأن، فإنه لا بد طبعاً لجاك المغفل أن يصدق المسيحي عندما يقول إنه يستطيع أن ينقل الجبال، الخ، إذا هو «أراد ذلك فقط». وبوصفه مسيحياً، فإنه ينادي بنفسه سيداً للعالم، لكنه ليس بهذا السيد إلا على اعتباره مسيحية؛ وإنه لينادي بنفسه «مالكاً للعالم»: «إذ رفعت أناي إلى مرتبة مالكة العالم»، فقد ربحت الأنانية

(*) في الأصل الألماني: «*Einfall*»، وهي يمكن أن تعني فكرة مفاجئة، أو نزوة.

(**) Vis inertiae، باللاتينية في النص الأصلي.

«انتصارها التام الأول». (ص ١٢٤). وليس على أنا شترنر، كيما ترتفع إلى مرتبة المسيحي الكامل، سوى أن تخوض الصراع كي تصبح مسكينة بالروح أيضاً (وهو ما نجح في القيام به حتى قبل أن تنهض الجبال). «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات». لقد مضى القديس ماكس حتى نهاية المسكنة بالروح، بل هو يتباهى بذلك، في فرحته العظمى، أمام الرب.

إن القديس ماكس، المسكين بالروح، يؤمن بالإصدارات الغازية الخيالية التي انتجها المسيحيون إبان انحلال العالم القديم. لم يكن المسيحي البدائي يملك شيئاً في هذا العالم، وبالتالي فقد كان راضياً بملكه السماوي الوهمي وبحقه الإلهي في الملكية. وبدلاً من أن يجعل العالم ملكية الشعب، فقد نادى بنفسه وبأخويته من الحفاة «ملكية الله الخاصة» (رسالة بطرس الأولى، ٢: ٩). وفي رأي «شترنر» أن الفكرة المسيحية عن العالم هي فعلياً العالم كما ينشأ عن انحلال العالم القديم، على الرغم من أن هذا ليس على الأكثر سوى [عالم] من الوهم [انحل] فيه عالم الأفكار القديمة كي يفسح المجال لعالم آخر يستطيع المسيحي فيه [بالإيمان] أن ينقل الجبال، أن يحس [القدرة الكلية] وأن يتوصل إلى «انعدام فعالية الصدمة الميكانيكية». وما دام البشر، بالنسبة إلى «شترنر»، لا يحددهم بعد الآن العالم [الخارجي]، لا تدفعهم قدماً بعد الآن الصدمة الميكانيكية الخاصة بضرورة الإنتاج، وما دامت الصدمة الميكانيكية على العموم، ومعها الاتصال الجنسي أيضاً، قد توقفت عن العمل، فإن المرء يتساءل كيف يمكنهم الاستمرار في الوجود إلا بفضل معجزة. ومن المؤكد أنه من الأيسر حتى درجة كبيرة، بالنسبة إلى المتزمتين والمعلمين الألمان الذين من الصنف الغازي الخاص «بشترنر»، أن يرضوا بالوهم المسيحي عن الملكية - التي ليست في الحقيقة شيئاً آخر سوى ملكية الوهم المسيحي(la propriété de l'immagination chrétienne) - من أن يحللوا علاقات الملكية الفعلية وعلاقات الإنتاج في العالم القديم.

وحقيقة الأمر أن هذا المسيحي البدائي نفسه الذي كان، في مخيلة جاك المغفل، مالك العالم القديم قد كان على الأغلب ملكية عالم المالكين؛ لقد كان عبداً وكان في الإمكان بيعه في السوق. بيد أن «شترنر»، المغتبط بمخططه، لا يني يتهلل مع ذلك:

«إن الملكية الأولى، المجد الأول، قد تم اكتسابه!» (ص ١٢٤).

وتواصل «أنا» شترنر بالطريقة نفسها كسب الملكية والمجد وتحقيق «الانتصارات التامة». إن الموقف اللاهوتي للمسيحي البدائي حيال العالم القديم هو النموذج الكامل لكل ملكيته وكل مجده.

وهذه هي الأسس المعطاة لهذه الملكية الخاصة بالمسيحي:

«لقد فقد العالم طابعه الإلهي ... لقد أصبح مبتذلاً، لقد أصبح ملكيتي التي أتصرف بها كما يحلو لي (يعني كما يحلو للروح)» (ص ١٢٤).

وهذا يعني بالفعل: لقد فقد العالم طابعه الإلهي، وبالتالي فقد تحرر من أوهام وعيي الخاص؛ لقد أصبح مبتذلاً، وبنتيجة ذلك فإن علاقته بي مبتذلة، وهو يتصرف بي بالطريقة المبتذلة التي تحلو له، وليس كما يحلو لي في أيّ حال من الأحوال. وفيما عدا كون «شترنر» يحسب هنا فعلياً أن العالم المبتذل في الأزمنة القديمة لم يكن له وجود وأن المبدأ الإلهي كان يملك الهيمنة في العالم، فإنه يدحض(falsifier) أيضاً تصور المسيحي الذي يأسى باستمرار لعجزه بالقياس إلى العالم، والذي يجعل من انتصاره على العالم، حتى في الوهم، مجرد انتصار مثالي يؤجله إلى يوم الدينونة. وحين استولت السلطة الدنيوية الفعلية على المسيحية واستغلتها، ومن جراء ذلك كفت المسيحية عن كونها منفصلة عن العالم، عندئذ فقط بات في مقدورها أن تتخيل نفسها مالكة العالم. إن القديس ماكس يقيم بين المسيحي والعالم القديم العلاقة الكاذبة نفسها التي يقيمها بين المراهق و«عالم الطفل»؛ إنه يقيم بين الأناني وعالم المسيحي العلاقة التي يقيمها بين الرجل وعالم المراهق.

وليس للمسيحي الآن ما يفعله أكثر من أن يصبح مسكيناً بالروح بأسرع وقت ممكن. ويعترف ببطلان عالم الروح – بالضبط كما فعل بالنسبة إلى عالم الأشياء – كيما يكون في مقدوره أن «يتصرف كما يحلو له» بعالم الروح أيضاً، وبذلك يصبح مسيحياً كاملاً، أنانياً. إن موقف المسيحي من العالم القديم يخدم إذن، كمقياس لموقف الأناني من العالم الحديث. وإن التهيئة لهذه المسكنة الروحية تشكل محتوى حياة «انقضى عليها قرابة ألفي سنة»– وهي حياة جرت حقبها الرئيسية في ألمانيا وحدها طبعاً.

«بعدما اتخذ أشكالاً متنوعة، أصبح الروح القدس في سياق الزمن الفكرة المطلقة التي انشطرت من جديد في انكسارات متعددة الأشكال إلى أفكار متنوعة عن محبة الجنس البشري، والفضيلة المدنية، والعقلانية، الخ.» (ص ١٢٥، ١٢٦).

إن مقعدنا الألماني يقلب الأمر من جديد رأساً على عقب. إن أفكار محبة الجنس البشري، الخ - وهي نقود قد أمحت نقوشها سلفاً بصورة كلية، وعلى الأخص من جراء تداولها الكبير في القرن الثامن عشر- قد سكبت من جديد وصُعِّدت من قبل هيغل الذي جعل منها الفكرة المطلقة، لكنها ظلت بعد هذا الشك الجديد عاجزة عن الاحتفاظ بقيمتها في الخارج قدر عجز الأوراق النقدية البروسية.

إن الاستنتاج المنطقي - الذي صودف من قبل مراراً وتكراراً - لنظرة شترنر إلى التاريخ هو كما يلي:

«يجب أن تلعب المفاهيم الدور الحاسم في كل مكان، يجب أن تنظم المفاهيم الحياة، يجب أن تسود المفاهيم. ذلك هو العالم الديني الذي أعطاه هيغل التعبير المنهجي» (ص ١٢٦)،

والذي يخلط صاحبنا الصالح حتى درجة كبيرة بينه وبين العالم الفعلي بحيث يمضي إلى القول في (الصفحة التالية ١٢٧):

«لا يهيمن شيء في العالم حالياً سوى الروح».

وأما إذا غاص بشكل سريع في هذا العالم الوهمي، فإنه يستطيع (في الصفحة ١٢٨) أن يبني أول الأمر «مذبحاً»، ومن ثم «يشيد كنيسة» «حول هذا المذبح»، كنيسة تملك «جدرانها» أرجلاً كي تتقدم و«تمضي أبعد فأبعد». و«سرعان ما أحاطت هذه الكنيسة بالعالم بأسره». وإنه، هو الأوحد، وشيليغا خادمه، يقفان خارجاً، «يطوفان حول هذه الجدران، ويدفعان حتى الحد الأقصى». وإن القديس ماكس، «وهو يطلق صيحات صادرة عن جوع قاتل»، يهتف في خادمه: «خطوة أخرى وينتصر عالم المقدس». بيد أن شيليغا على حين غرة «يهوي في الهاوية الأبعد» التي تقوم فوقه - معجزة أدبية! وبالفعل، فقد كانت الأرض كرة، وحالما تحوط الكنيسة بالأرض أجمع، فإن الهاوية لا يمكن أن توجد إلا فوق شيليغا. وهكذا فإنه

يقلب قوانين الجاذبية، ويرتفع هبوطاً إلى السماء، وبذلك يمجد العلم الطبيعي «الأوحد»، الأمر الذي يزداد يسراً بالنسبة إليه ما دام «شترنر»، وفقاً للصفحة ١٢٦، يسخر من «طبيعة الشيء ومن مفهوم العلاقة» اللذين «لا يرشدانه في طريقته في معالجة الشيء أو أسلوبه في إقامة العلاقة»؛ وعلى أية حال، فإن «العلاقة التي تربط» شيليغا بالجاذبية، وهي أبعد من أن تكون «رهناً بطبيعة الجاذبية أو بالباب الذي «يصنفها الآخرون فيه»، العلماء الطبيعيون على سبيل المثال، هي نفسها علاقة «وحداء» من جراء «وحدانية» شيليغا. وأخيراً فإن «شترنر» يصر على أنه لا يجوز للمرء أن «يفصل» «معالجة» شيليغا عن شيليغا «الفعلي» ولا «يقدره بمقياس القيم البشرية».

ولما رتب الأمور على هذا المنوال بحيث يؤمن الراحة اللائقة في السماء لخادمه الأمين، فإن القديس ماكس ينخرط في طريقه الخاص إلى الجلجلة. وإنه ليكتشف في الصفحة ٩٥ أن «للمشنقة» نفسها «لون المقدس»؛ إن «الناس يرتعشون لدى ملامستها، ففيها شيء مشؤوم، يعني شيئاً غريباً، غير مألوف». وفي سبيل التخلص من غرابة المشنقة هذه، فإنه يحولها إلى مشنقته الخاصة، الأمر الذي لن ينجح فيه إلا إذا شنق نفسه عليها. إن أسد يهوذا يقدم هذه التضحية القصوى إلى الأنانية. إن يسوع المسيح، المخلِّص القديس، قد رضي بأن يسمّر على الصليب، لا ابتغاء خلاص الصليب، بل افتداء للبشر من كفرهم؛ وإن مسيحنا الذي لا شفاء له ليشنق نفسه على المشنقة ابتغاء إنقاذ المشنقة من طابعها المقدس أو ابتغاء إنقاذ نفسه من غرابة هذه المشنقة.

***

«إن المجد الأول – الملكية الأولى قد تم اكتسابها، وتحقق النصر التام الأول». إن بطلنا المقدس قد انتصر الآن على التاريخ، وحوله إلى أفكار، أفكار صرفة، ليست هي شيئاً آخر سوى أفكار– وفي ختام الزمن لا يجابهه إلا حشد من الأفكار. وهكذا فإن القديس ماكس، وقد حمل «مشنقته» على ظهره مثلما يحمل الحمار صليباً، وخادمه شيليغا الذي استقبل في السماء بركلة قدم وعاد إلى معلمه مطاطئ الرأس، قد خرجا يقاتلان هذا الحشد من الأفكار، أو بالأحرى يقاتلان مجرد هالة هذه الأفكار. وإن سانتشو بانزا، المليء بالأقوال

والحكم والأمثال الأخلاقية، هو الذي يأخذ على نفسه هذه المرة النضال ضد المقدس، بينما يلعب دون كيخوت دور خادمه المطيع والأمين. وإن سانتشو الشريف ليقاتل بمثل الشجاعة التي قاتل بها فارس المانشا(*) في الأيام القديمة، ويخطئ مثله فيأخذ أكثر من مرة قطيعاً من الخرفان المغولية على أنه جماعة من الأشباح. إن ماريتورنا(**) السمينة قد تحوّلت «في سياق الزمن، بعد تحولات متنوعة وفي أعقاب انكسارات متعددة الأشكال»، إلى خياطة برلينية عفيفة، تموت من فاقة الدم، وهي مناسبة كي ينظم القديس سانتشو مرثاة، وهي مرثاة تذكر جميع الشباب الخريجين وملازمي الحرس بعبارة رابليه التالية: «إن أول أسلحة الجندي محرر العالم فتحة بنطاله».

إن سانتشو بانزا يحقق مآثره البطولية لأنه يدرك أن جماعة الأفكار التي تواجهه تافهة وباطلة. إن مآثره العظمى بكاملها لا تتجاوز إذن، مجرد الإدراك الذي يترك حتى نهاية الحقب كل شيء قائماً كما كان من قبل، ويقتصر على تعديل تصوره، لا تصوره عن الأشياء، بل عن العبارات الفلسفية عن الأشياء.

وهكذا فبعدما وجد الأقدمون في مظاهر الطفل، والزنجي، والقوزاقي، والقوزاقي الزنجي، والحيوان، والكاثوليكيين، والفلسفة الإنكليزية، والأميين، واللاهيغليين، وعالم الأشياء، والواقعية، والمحدثين في مظاهرالمراهق، والمغولي، والقوزاقي المغولي، والرجل، والبروتستانتيين، والفلسفة الألمانية، والمثقفين، والهيغليين، وعالم الأفكار، والمثالية؛ بعدما تمت جميع الأمور التي تقررت منذ الأزل في مجلس الحرس، آن الأوان أخيراً. إن الوحدة السالبة لكلا القديم والحديث، التي مثلت من قبل في مظاهر الرجل، والقوزاقي، والقوزاقي القوزاقي، والمسيحي الكامل، وفي ثياب خادم، التي «تنظر في مرآة على سبيل اللغز» (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٢:١٣)- هذه الوحدة السالبة يمكن الآن، بعد آلام شترنر وموته على المشنقة وصعود شيليغا إلى السماء في هالة من

(*) Caballero Manchego، بالإسبانية في النص الأصلي.

(**) Maritornes، ويقصد بها امرأة قذرة.

نور، بفعل العودة إلى أبسط المصطلحات، أن تظهر في سحب السماء متمتعة بسلطة ومهابة عظيمتين. «وهكذا قيل»: إن ما كان «المرء» من قبل (أنظر: اقتصاد العهد القديم) قد أصبح «الأنا» - الوحدة السالبة للواقعية والمثالية، لعالم الأشياء وعالم الروح. ويسمي شيلينغ هذه الوحدة السالبة للواقعية والمثالية «لامبالاة»، أو إذا أرجعت إلى اللهجة البرلينية [Jleichjiltigkeit](*)؛ إنها لتصبح عند هيغل الوحدة السالبة التي يتم فيها احتواء وتجاوز اللحظتين جميعاً. وإن القديس ماكس، الذي تمنعه «وحدة الأضداد» من النوم، هو النصير المخلص للفلسفة الألمانية التأملية، لا يرضى بذلك؛ إنه يريد أن تكون هذه الوحدة منظورة بالنسبة إليه في شكل «كائن جسدي»، في «فرد كامل»، الأمر الذي ساعده فويرباخ فيه بواسطة مؤلفه: فلسفة المستقبل [Philosophie der Zukunlt Anekdota] إن «أنا» شترنر هذه، التي هي النتيجة الأخيرة لكل التاريخ السابق، ليست هي إذن، «فرداً جسدياً»، بل مقولة منشأة على الطريقة الهيغلية ومدعومة بالإبدالات، ولسوف نتأثر بـ«قفزاتها البرغوثية» التالية في العهد الجديد. سوف نقتصر هنا على الملاحظة بأن الأنا ترى النور في آخر تحليل لأنها تملك، الأوهام نفسها عن عالم المسيحي التي يملكها المسيحي عن عالم الأشياء. وكما أن المسيحي يمتلك عالم الأشياء بفعل هذا الهراء الوهمي الذي «يحشو رأسه به»، كذلك تمتلك «الأنا» العالم المسيحي، عالم الأفكار، بفعل سلسلة من الأفكار الوهمية عنه. وإن أوهام المسيحي بشأن علاقته الخاصة بالعالم يصدقها «شترنر» بكل نية طيبة، ويجد أنها ذات حقيقة مجربة، ويكررها من بعده بسلامة نية.

«إذن لأننا نحسب الإنسان إنما يتسوغ بالإيمان من دون الأعمال».) رسالة بولس إلى أهل رومية *Épitres aux Romans*، ٣: ٢٨).

إن هيغل، الذي انحل العالم الحديث بالنسبة إليه في عالم الأفكار المجردة أيضاً، يعرِّف مهمة الفيلسوف الحديث، بصورة متعارضة مع مهمة الفيلسوف القديم، كما يلي:

(*) ترجمة صوتية في اللهجة البرلينية لكلمة [Gleichgültigkeit]، أي لا مبالاة.

بدلاً من أن يتحرر، مثل الأقدمين، من «الوعي الطبيعي» و«يطهر الفرد من طريقة المباشرة الحسية ليجعل منه مادة متصورة ومفكرة» (روحاً)، فإن من واجبه أن «يتجاوز الأفكار الثابتة، المحددة، الجامدة». ويضيف، أن ذلك هو دور «الجدل» (علم ظواهر الفكر، ص ٢٦، ٢٧). إن «شترنر» يتميز من هيغل في أنه يتوصل إلى النتيجة ذاتها من دون أي جدل على الإطلاق.

٦ - الأحرار

إن الدور الذي يجب على «الأحرار» أن يلعبوه هنا مقرر في اقتصاد العهد القديم. ولا حيلة لنا إذا كانت الأنا، التي اقتربنا منها حتى درجة كبيرة، تتقهقر من جديد عنا في المنتأى السديمي. ليس الذنب ذنبنا في أي حال من الأحوال إذا كنا لم ننتقل في الحال، ابتداء من الصفحة ٢٠ من «الكتاب»، إلى الأنا.

آ - الليبرالية السياسية

إن المفتاح الذي يقدمه القديس ماكس وأسلافه من أجل نقد الليبرالية هو تاريخ البورجوازية الألمانية. فلنقدم إذن، بعض مراحل هذا التاريخ منذ الثورة الفرنسية.

إن حالة ألمانيا في نهاية القرن الماضي تنعكس بصورة تامة في كتاب كانط نقد العقل العملي (*Critik der practishen vernunft*) فبينما كانت البورجوازية(*) الفرنسية، بواسطة أضخم ثورة عرفها التاريخ، ترتفع إلى السلطة وتغزو القارة الأوروبية، وكذلك الحال بالنسبة إلى البورجوازية الإنكليزية التي سبق أن تحررت سياسياً وهي تقوم بتثوير الصناعة وقامت بإخضاع الهند سياسياً، وفي الوقت نفسه تخضع بقية العالم تجارياً، لم يذهب البورجوازيون الألمان، في عجزهم، إلى أبعد من «الإرادة الطيبة» (bonne volonté). كان كانط راضياً «بالارادة الطيبة» وحدها، حتى إذا بقيت من دون أي نتيجة على الإطلاق، وقد نقل تحقيق

(*) Terme souvent employé par Marx et Engels qui parlent de la misère allemande, non pas dans le sens de misère physique, mais de misère, stagnation morale, intellectuelle, politique، باللغة الفرنسية في النص الأصلي.

هذه الإرادة الطيبة، والتناغم بينها وبين حاجات الأفراد وحوافزهم، إلى العالم الآخر. إن إرادة كانط الطيبة هي الانعكاس التام للعجز والهمود والمسكنة لدى البورجوازيين الألمان الذين لم تكن مصالحهم الحقيرة (mesquins) قادرة قط على التطور بحيث تجسد المصالح القومية المشتركة لطبقة، الأمر الذي قادهم إلى أن يكونوا مستثمرين باستمرار من قبل بورجوازيي جميع الأمم الأخرى. وإن هذه المصالح المحلية الحقيرة قد كان لها نظيرها، من جهة واحدة، في الضيق الفكري الإقليمي والمحلي حقاً وفعلاً لدى البورجوازيين الألمان، ومن جهة ثانية، في بلاهتهم الكوسموبوليتية المنتفخة الأوداج. وعلى العموم، فإن التطور الألماني قد اتسم في جميع الميادين، منذ أيام الإصلاح، بطابع وروح المالك الصغير كلياً. إن الأرستقراطية الإقطاعية القديمة قد قضت بمعظمها في حروب الفلاحين؛ وما تبقى منها إما كانوا أمراء صغاراً تابعين للأمبراطور بصورة مباشرة، وقد حققوا بصورة تدريجية بعض الاستقلال وقلدوا الملكية المطلقة على نطاق ضيق يقتصر على مدنهم الصغيرة، وإما أصحاب أملاك ضئيلة، قد بدد بعضهم ثروته الهزيلة في البلاطات الإقليمية ليكسبوا من بعد عيشهم من مراكز حقيرة في الجيوش الدمى أو الإدارات الحكومية - وبقي بعضهم الآخر فرساناً إقطاعيين في المناطق النائية يعيشون حياة يخجل منها أكثر المالكين الإنكليز أو النبلاء الإقليميين الفرنسيين تواضعاً. وكانت الزراعة تمارس بطريقة لاتستطيع أن تقول هل هي الإنتاج بالقطعة أم هي الإنتاج الكبير، ولم تدفع بالفلاحين قط للسعي إلى التحرر بالرغم من الإبقاء على التبعية الإقطاعية وأعمال السخرة، وذلك نظراً لأن هذه الطريقة في الزراعة بالذات لم تسمح بقيام أي طبقة ثورية نشيطة من جهة، إضافة إلى انعدام البورجوازية الثورية المقابلة لمثل هذه الطبقة الفلاحية من جهة ثانية.

وأما فيما يتعلق بالبورجوازية، فإننا لا نستطيع هنا سوى التشديد على بعض العوامل المميزة. إنه لمن الأمور ذات المغزى أن صناعة الكتان الحرفية، يعني الصناعة القائمة على الغزل اليدوي والنول اليدوي، قد بلغت بعض الأهمية في ألمانيا بالضبط حين كانت هذه الأدوات المزعجة قد نحيت جانباً من قبل الآلات في إنكلترا. وإن أعظم الأمور مغزى هنا هو موقف البورجوازيين الألمان حيال هولندا! إن هولندا، وهي القسم الوحيد من

العصبة الهانسية (Hanse) الذي اكتسب أهمية تجارية، قد انفصلت عن هذه العصبة طلباً للحرية، وقطعت ألمانيا عن التجارة العالمية باستثناء ميناءي هامبورغ وبريمن، واستطاعت منذ ذلك الحين أن تسيطر على التجارة بأسرها. وكانت البورجوازية الألمانية أعجز من أن تضع حداً لاستغلالها من قبل الهولنديين. إن مالكي هولندا الصغار، بمصالحهم الطبقية النامية جيداً، كانوا أقوى من البورجوازية الألمانية ذاتها التي تتفوق عليهم عدداً حتى درجة بعيدة بقصورها ومصالحها الحقيرة المنقسمة. كان انقسام المصالح يقابل انقسام التنظيم السياسي إلى إمارات صغيرة ومدن امبراطورية حرة. كيف يمكن للتركز السياسي أن يقوم في بلد يفتقر إلى جميع الشروط الاقتصادية اللازمة له؟ إن العجز الذي يتصف به كل من مجالات الحياة المنفصلة (إن المرء لا يستطيع أن يتحدث هنا عن مراتب أو طبقات، بل على الأكثر عن مراتب زائفة وطبقات لم تولد بعد) لم يكن يتيح لأي مجال منها الاستيلاء على السلطة التامة. وكانت العاقبة المحتومة، أن المجال الخاص الذي كان مسؤولاً، من جراء تقسيم العمل، عن إدارة المصالح العامة قد اكتسب أثناء مرحلة الملكية المطلقة (وهو النظام الذي ظهر في ألمانيا في شكل ضامر جداً ونصف بطريركي) استقلالاً شاذاً جاءت البيروقراطية الحديثة لتضاعف منه. وهكذا تشكلت الدولة في قوة مستقلة ظاهرياً، وقد حافظت في ألمانيــا حتى أيامنا الراهنة على هذا المركز الذي لم يكن إلا مركزاً انتقالياً في البلدان الأخرى - مجرد مرحلة انتقالية. وإن هذا الوضع الذي كانت الدولة فيه هو الذي يفسر إخلاص الموظفين ووجدانهم المسلكي اللذين لا نصادفهما إلا عند الألمان، وكذلك جميع الأوهام الشائعة في ألمانيا بخصوص الدولة، والاستقلال الظاهري للمنظِّرين الألمان بالقياس إلى البورجوازيين - التناقض الظاهري بين الشكل الذي يعبِّر فيه هؤلاء المنظرون عن مصالح البورجوازيين وعن هذه المصالح نفسها.

إننا نجد مرة أخرى لدى كانط الشكل المميز الذي اتخذته في ألمانيا الليبرالية الفرنسية القائمة على مصالح طبقية فعلية . ولم يلاحظ كانط ولا البورجوازيون الألمان الذين كان الناطق المموه باسمهم،أن هذه الأفكار النظرية للبورجوازية تقوم على أساس مصالح مادية وإرادة مشروطة ومحددة بالشروط المادية للإنتاج (par les conditions matérielles de

production). وهذا هو السبب في أن كانط عزل هذا التعبير النظري عن المصالح التي يعبِّر عنها؛ لقد جعل من إرادة البورجوازيين الفرنسيين وتحديداتها المشروطة بالأوضاع المادية تحديدات ذاتية محضة «للإرادة الحرة»، للإرادة في ذاتها ولذاتها، للإرادة البشرية، وبذلك حولها إلى تحديدات مفهومية إيديولوجية صرفة ومسلمات أخلاقية. ولهذا فقد ارتد المالكون الألمان الصغار بهلع عن ممارسة هذه الليبرالية البورجوازية النشيطة حالما تجلت ظاهرة هذه الممارسة سواء في حكم الإرهاب أم في طلب الربح الذي لا يقيم للشرف أي معنى.

وفي ظل حكم نابوليون، استمر البورجوازيون الألمان أكثر من ذي قبل منصرفين إلى تجارتهم الحقيرة ومنساقين مع أوهامهم العظمى. أما فيما يتعلق بالروح التجارية الحقيرة التي سادت في ألمانيا في ذلك الحين، فيستطيع القديس سانتشو أن يستنجد بجان بول وسواه، هذا كي لا نسمي له سوى مصادر أدبية في متناول يده. إن البورجوازيين الألمان، الذين كانوا يرغون ويزبدون ضد نابوليون لأنه أكرههم على شرب عصير الهندباء[١٠١] ولأنه عكر صفوهم بإيواء الجنود في منازلهم وبالتجنيد، قد أغدقوا عليه كل حقدهم كما أغدقوا على إنكلترا كل إعجابهم، في حين كان نابوليون يقدم إليهم أعظم الخدمات بتنظيف الاسطبلات الإيجية الألمانية وإنشاء وسائل مواصلات جديرة ببلد متحضر، فيما لم تفعل إنكلترا سوى تحيّن الفرصة لاستغلالهم بلا هوادة(*). ولقد كان الأمراء والمالكون الصغار الألمان يتوهمون بالروح، عينها، أنهم يقاتلون في سبيل مبدأ الشرعية وضد الثورة، في حين أنهم لم يكونوا سوى المرتزقة المأجورين للبورجوازية الإنكليزية (les mercentaires de la bourgeoisie anglais). وفي جو هذه الأوهام العامة كان من طبيعة الأمور تماماً أن المراتب التي تحتكر امتياز الوهم - الإيديولوجيين، ومعلمي المدارس، والطلبة، وأعضاء عصبة الفضيلة[١٠٢] - كانت تتحدث بكلمات فخمة وتعطي تعبيراً طناناً ملائماً للمزاج العام على الوهم واللا مبالاة.

لقد فرضت ثورة تموز (يوليو)[١٠٣] -إننا لا نأتي سوى على ذكر بعض النقاط الرئيسية

(*) à tort et à travers، بالفرنسية في النص الأصلي.

وبالتالي نسقط المرحلة المتوسطة - على الألمان من الخارج البنى السياسية المطابقة لبورجوازية متطورة. ولما كانت العلاقات الاقتصادية الألمانية لم تبلغ في أي حال من الأحوال مستوى التطور الذي تطابقه تلك البنى السياسية، فإن البورجوازية لم تتبناها إلا في شكل أفكار مجردة، مبادئ صالحة في ذاتها ولذاتها، رغبات تقية وعبارات جوفاء، تحديدات ذاتية كانطية (Kantian self-determinations) للإرادة وللبشر كما يجب أن يكونوا. وبالتالي فقد كان موقفها من هذه البنى أكثر أخلاقية وأكثر اختلافاً حتى درجة كبيرة من موقف الأمم الأخرى، أي أنها أظهرت ضيقاً في التفكير فريداً حتى درجة عالية، ولم تؤد جميع جهود البورجوازيين الألمان إلى أدنى نتيجة على الإطلاق.

وأخيراً، فإن الضغط المتعاظم أبداً للتنافس الأجنبي والتجارة العالمية، الذي كانت إمكانية التهرب منه تتضاءل أكثر فأكثر بالنسبة إلى ألمانيا - قد ألزم المصالح المحلية المبعثرة للألمان بالاتحاد في نوع ما من التناغم. وأخذ البورجوازيون الألمان، وعلى الأخص منذ عام ١٨٤٠، يفكرون في الحفاظ على هذه المصالح المشتركة، وأصبح موقفهم قومياً وليبرالياً، وأخذوا يطالبون بالحماية الجمركية والدساتير. وهكذا فقد بلغوا في الوقت الحاضر، على وجه التقريب، المرحلة التي وصلت إليها البورجوازية الفرنسية في عام ١٧٨٩.

وإذا أراد المرء ان يحكم، على طريقة الإيديولوجيين البرلينيين، على الليبرالية والدولة ضمن إطار تجلي ظاهراتها المحلية في ألمانيا، أو قصر نفسه على مجرد نقد الأوهام البورجوازية الألمانية عن الليبرالية، بدلاً من أن يدرسها في ارتباطاتها بالمصالح الفعلية التي صدرت عنها والتي لا ينفصل عنها وجودها الفعلي - فإنه ينتهي بكل تأكيد إلى أشد الاستنتاجات ابتذالاً. ليست هذه الليبرالية الألمانية كما رأينا، حتى في شكلها الشعبي، كما كانت تعبر بعد عن نفسها حتى تاريخ قريب، سوى هذيان حالم، سوى انعكاس إيديولوجي لليبرالية الفعلية. لشدة ما يصبح من اليسير إذن، تحويل محتواها كلياً إلى فلسفة، إلى تحديدات مفهومية صرفة، إلى «إدراك عقلاني»! وهكذا فإذا كان المرء على درجة كبيرة من التعاسة حقاً بحيث لا يعرف حتى هذه الليبرالية من الأسلوب البورجوازي إلا في الشكل

المتعالي الذي أعطاه إياه هيغل ومعلمو المدارس المرتهنون به، فإنه ينتهي بكل تأكيد إلى الاستنتاجات التي تخص على وجه الحصر مجال المقدس. وإن سانتشو سوف يزودنا بمثال بائس على ذلك.

«لقد قيل الشيء الكثير أخيراً» في الدوائر النشيطة عن حكم البورجوازيين، «بحيث ليس مما يبعث على الاستغراب أي أنباء عنه»، ولوعن طريق لويس بلان الذي ترجمه البرليني بوهل[(١٠٤)] الخ، «قد تسربت حتى إلى برلين» واجتذبت هنالك انتباه معلمي المدارس المتساهلين (ويغان، ص ١٩٠). وعلى أي حال، فإنه لا يمكن أن يقال إن «شترنر»، بطريقته في تملك الأفكار الرائجة، قد «تبنى طريقة جديدة مريحة ومفيدة بصورة خاصة» (ويغان، الصفحة ذاتها). إن طريقته في نهب هيغل قد فضحته، وهو ما سوف يرد مزيد من الأمثلة عليه فيما يلي.

ولم يفت صاحبنا معلم المدرسة أن يسجل ما تم أخيراً من خلط بين الليبراليين والبورجوازية. وبما أن القديس ماكس يخلط البورجوازية مع المواطنين الصالحين، مع المالكين الصغار الألمان، فإنه لا يفهم الحقائق التي نقلت إليه حسب مغزاها الفعلي، المطابق لما قاله عنها جميع المؤلفين الكفوئين - يعني بحيث يميز في الصيغ الليبرالية التعبير المثالي عن مصالح البورجوازية الفعلية - بل على العكس من ذلك، ففي رأيه أن هدف البورجوازي الأخير هو أن يصبح ليبرالياً كاملاً، مواطناً في الدولة. فعند القديس ماكس ليس البورجوازي حقيقة المواطن، بل المواطن حقيقة البورجوازي. وإن هذا التصور، الذي هو مقدس بقدر ما هو ألماني، ليمضي بعيداً بحيث يحول «المواطنية» (يجب أن نقرأ: هيمنة البورجوازية) في الصفحة ١٣٠ إلى «فكرة، ولا شيء سوى فكرة»، ويعطي الدولة دور «الرجل الحقيقي» الذي باسم «حقوق الإنسان» يمنح لكل بورجوازي فرد حقوق «الإنسان»، وبذلك يضفي عليه التكريس الحقيقي. وإن هذه الأمور جميعاً تحدث بعدما فضحت الأوهام عن الدولة وحقوق الإنسان بصورة كافية في الحوليات الألمانية الفرنسية(*)، وهي حقيقة يلاحظها

(*) تم هذا في الحوليات الألمانية - الفرنسية، بالنظر إلى سياق الموضوع، فيما يتعلق بحقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية فقط. وفيما عدا ذلك، فإن هذا التصور للتنافس على أنه «حقوق =

القديس ماكس أخيراً في «تعليقه التبريري» لعام ١٨٤٥. وهكذا فإنه يستطيع أن يحوّل البورجوازي - وقد فصل البورجوازي بوصفه ليبرالياً عن نفسه بوصفه بورجوازياً تجريبياً - إلى ليبرالي مقدس، تماماً مثلما يحوّل الدولة إلى «المقدس»، وعلاقة البورجوازي بالدولة الحديثة إلى علاقة مقدسة، إلى عبادة (ص١٣١) - وبذلك يختتم فعلاً نقده لليبرالية السياسية. لقد حولها إلى «المقدس».(*)

وهذه الآن بعض الأمثلة عن طريقة القديس ماكس في تزيين هذه الملكية الخاصة به بنقوش عربية تاريخية. وإنه ليستخدم لهذا الغرض الثورة الفرنسية التي هي ضمن سمساره (courtier) التاريخي، القديس برونو، عقداً صغيراً لتزويده ببعض المعطيات المتعلقة بها.

على أساس كلمات قليلة من بايلي، والأكثر من ذلك أنها مأخوذة عن الأحداث المأثورة [*Den kwürdigkeiten*] للقديس برونو، تتيح دعوة مجلس الطبقات الثلاث «لأولئك الذين كانوا رعايا حتى ذلك الحين، أن يتوصلوا إلى الوعي بأنهم مالكون» (ص ١٣٢). على العكس من ذلك، يا صاحبي(**)! إن أولئك الذين كانوا مالكين حتى ذلك الحين يبرهنون، من خلال دعوة مجلس الطبقات الثلاث، على وعيهم بأنهم ليسوا- رعايا بعد الآن - وهو وعي توصلوا إليه منذ زمن طويل، في مؤلفات الفيزيوقراطيين[١٠٥] على سبيل المثال، وفي مناظرات لينغيه ضد البورجوازيين (نظرية القوانين المدنية، ١٧٦٧)، وفي كتابات مرسييه، ومابلي، وعلى العموم في الكتابات الموجهة ضد الفيزيوقراطيين. وعلى أي حال فقد تم الاعتراف بأهمية هذه المؤلفات منذ مطلع الثورة - مثلاً من قبل بريسو، وفوشيه، ومارا، وفي الحلقة الاجتماعية[*cercle social*][١٠٦]، ومن قبل جميع الخصوم الديمقراطيين للافاييت.

= الإنسان» يمكن أن يصادف قبل قرن من الزمن عند الناطقين باسم البورجوازية (جون هامبدن، بيتي، بواغيللبير، تشايلد، الخ). وفيما يتعلق بعلاقة منظري الليبرالية بالبورجوازيين، قارن ما قيل أعلاه عن علاقة إيديولوجي طبقة ما بهذه الطبقة بالذات.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وبذلك فإن النقد ككل «يحقق هدفه الأخير» بالنسبة إليه وتنقلب جميع القطط رمادية اللون، وبذلك فهو أيضاً يعترف بجهله الأساس الفعلي والمحتوى الفعلي لهيمنة البورجوازية.

(**) *mon brave*، بالانكليزية في النص الأصلي.

ولو أن القديس ماكس فهم الموضوع كما حدث، بصورة مستقلة عن سمساره التاريخي، فإنه ما كان يدهش لأن «كلمات بايلي ترن بكل تأكيد(*) [كما لو أن كل إنسان بات مالكاً في الوقت الحاضر». و[أن] البورجوازيين [...] حكم المالكين [...] أن [...] [...المالكين...] أصبحوا حالياً بورجوازيين بامتياز(**)، وهو المأخذ الذي أخذ عليهم حتى قبل الثورة [...].

[...] «منذ الثامن من تموز (يوليو) ١٧٨٩ [...] بيان الأسقف [أوتون](١٠٧) وباريز [بدد] الوهم بأن [لكل إنسان]، الفرد، أهمية في التشريع، لقد [أثبت] عجز الموكلين التام. إن أغلبية النواب أصبحت سائدة» [ص ١٣٢، و].

إن «بيان أسقف أوتون وباريز»هو اقتراح(١٠٨) وضعه الأسقف في جدول الأعمال في الرابع من تموز (يوليو) (لا الثامن منه) وليس لباريز أي علاقة به سوى أنه أيده في «الثامن من تموز» مع كثيرين غيره. ولقد أقر في التاسع من تموز (يوليو)، بحيث أنه ليس من الواضح على الإطلاق لماذا يتحدث القديس ماكس عن «الثامن من تموز (يوليو)». ولم «يبدد هذا الاقتراح في أي حال من الأحوال الوهم بأن لكل إنسان، الفرد، أهمية» الخ؛ بيد أنه نقض التفويض الملزم للكراسات (*cahiers*)(١٠٩) المعطى إلى النواب، يعني نفوذ و«أهمية» لا «كل إنسان، الفرد»، بل المحاكم المئة والسبع والسبعون والدوائر الأربعمئة والإحدى والثلاثون(١١٠)؛ وحين أقرت الجمعية الاقتراح، فقد طرحت طابع الأحوال العامة(***) الإقطاعي القديم. وعلاوة على ذلك، فلم تكن المسألة في ذلك الحين، في أي حال من الأحوال، مسألة النظرية الصحيحة للتمثيل القومي، بل مسألة قضايا جوهرية، عملية حتى درجة رفيعة. كان جيش بروغلي يهدد باريس ويقترب أكثر فأكثر كل يوم؛ وكانت العاصمة في حالة من الاضطراب الشديد؛ لم يكد ينقضي أسبوعان على لعبة التنس وسرير العدالة(١١١)؛ وفيما عدا ذلك، فقد كان البلاط يتآمر مع كتلة النبلاء والأكليروس ضد الجمعية الوطنية؛

(*) إن الفقرة التالية، حتى هذه الكلمات: «... وذلك من جراء الحواجز الجمركية...»، هي من المقاطع التي كانت حتى الآن مجهولة، وهي تنشر هنا للمرة الأولى.

(**) par excellence، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) états généraux، بالفرنسية في النص الأصلي.

وأخيراً، فقد كانت معظم الأقاليم في قبضة المجاعة، وكان النقد نادراً جداً، وذلك من جراء الحواجز الجمركية الاقليمية الإقطاعية القائمة بعد، وكنتيجة للنظام الزراعي الإقطاعي بمجموعه. وكانت المسألة في ذلك الحين مسألة جمعية نشيطة بصورة جوهرية(*)، على حد تعبير تاليران نفسه، بينما كانت الكراسات [الخاصة] بالأرستقراطية والجماعات الرجعية الأخرى تعطي البلاط الفرصة من أجل إعلان قرار الجمعية [باطلاً بالاستناد] إلى رغبات الناخبين. وأعلنت الجمعية استقلالها بإقرار اقتراح تاليران واستولت على السلطة التي كانت في حاجة إليها، الأمر الذي لم يكن في الإمكان تحقيقه طبعاً على الصعيد السياسي إلا ضمن إطار الشكل السياسي وبالاستناد إلى نظريات روسو القائمة، الخ. [راجع: بزوغ النهار (*le point de jour*)، بقلم بارير دي فيوزاك، ١٧٨٩، العددان ١٥ و١٧]. ولم يكن بد للجمعية الوطنية من اتخاذ هذه الخطوة تحت ضغط الجماهير الفقيرة الواقفة خلفها. وحين فعلت ذلك لم تتحول في أي حال من الأحوال إلى «مجلس أناني كلياً، منفصل تماماً عن الحبل السري وقاسٍ لا يرحم» [ص ١٤٧]؛ إن الأمر على النقيض من ذلك، إذ تحوّلت بذلك فعلياً إلى الأداة الفعلية للغالبية العظمى من الفرنسيين الذين كان في مقدورهم لولا ذلك أن يدوسوها بالأقدام، وهو ما حدث بالفعل في وقت لاحق لأولئك النواب «الأنانيين كلياً الذين «انفصلوا تماماً عن الحبل السري». بيد أن القديس ماكس، بمساعدة سمساره التاريخي لا يرى هنا أكثر من حسم لمسألة نظرية، إنه لا يرى في الجمعية التأسيسية، قبل ستة أيام من الاستيلاء على الباستيل، سوى مجلس لآباء الكنيسة يناقش أحد بنود العقيدة! وفيما عدا ذلك، فإن المسألة المتعلقة «بأهمية كل إنسان، الفرد»، لا يمكن أن تطرح إلا من خلال هيئة تمثيلية منتخبة بصورة ديموقراطية، وهي لم تعرض للمناقشة خلال الثورة إلا في الجمعية التأسيسية، وكان ذلك لأسباب تجريبية صرفة كما هي حال الكراسات في وقت سابق. (لكن بما أن شترنر لا يتطرق إلى هذه المسألة، فليست بنا حاجة كذلك إلى الحديث عنها مفصلاً). إن القضية التي حسمتها الجمعية التأسيسية من وجهة نظرية هي

(*) Assemblée éssentiellement active، بالفرنسية في النص الأصلي.

أيضاً، التمييز بين الهيئة التمثيلية لطبقة سائدة والهيئة التمثيلية لمرتبة سائدة؛ وإن هذه السيادة السياسية للطبقة البورجوازية كانت مشروطة بأوضاع كل فرد، لأنها كانت مشروطة بعلاقات الإنتاج السائدة في ذلك الحين. إن النظام التمثيلي هو نتاج نوعي جداً للمجتمع البورجوازي الحديث وهو لاصق بهذا المجتمع قدر التصاق الفرد المنعزل به.

وكما أن القديس ماكس يعتبر هنا المحاكم المئة والسبع والسبعين والدوائر الأربعمئة والإحدى والثلاثين على أنها «أفراد»،كذلك يرى فيما يرى بعد في الملك (monarque) المطلق وعبارته كذلك أن تلك هي رغبتنا(*)، حكم «الفرد» المناهض للملك الدستوري، «حكم الشبح ["] (ص ١٤١)، ويرى من جديد في النبل وعضو الصنف الحرفي «الفرد» صورة متعارضة مع المواطن (ص ١٣٧).

«لم تكن الثورة موجهة مباشرة ضد الواقع، لكن ضد هذا الواقع، ضد هذه الأوضاع المعينة» (ص ١٤٥).

وبالتالي لم تكن موجهة ضد النظام القائم فعلياً للملكية العقارية، والضرائب، والرسوم الجمركية التي كانت تعوق التجارة لدى كل منعطف، و...[...] شترنر... .

[(**) يحسب «شترنر»] أنه يستوي [«بالنسبة إلى البورجوازيين الصالحين» أن يدافع عنهم]، هم ومبادئهم، ملك مطلق أو ملك دستوري أو جمهورية، الخ». - مما لا ريب فيه أن هذا «يستوي» بالنسبة إلى البورجوازيين الصالحين «الذين يشربون جعتهم البيضاء(١١٢) في حانة برلينية؛ بيد أن هذا الأمر ليس في أي حال من الأحوال موضوع لامبالاة بالنسبة إلى البورجوازيين التاريخيين. إن «البورجوازي الصالح» «شترنر» يتخيل هنا من جديد - كما يفعل في هذا الفصل بأسره -إن البورجوازي الفرنسي والأميركي والإنكليزي هم مالكون صغار برلينيون صالحون من شاربي الجعة البيضاء. وإذا ترجم المرء العبارة الواردة أعلاه من لغة الوهم السياسي إلى الألمانية الصالحة فإنها تعني: بالنسبة إلى البورجوازيين

(*) car tel est notre plaisir، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) فجوة في المخطوطة.

«يستوي» أن يملكوا زمام السلطة أو أن تعدل طبقات أخرى سلطتهم السياسية والاقتصادية. ويعتقد القديس ماكس أن ملكاً مطلقاً، أو أي واحد غيره، يستطيع أن يدافع عن البورجوازية بالضبط بمثل النجاح الذي تدافع به عن نفسها. والأكثر من ذلك أن يدافع عن «مبادئها» التي تستقيم في اخضاع سلطة الدولة لمبدأ «كل واحد لذاته وكل واحد في ذاته(*)» واستغلالها لهذا الغرض - كيف يستطيع «ملك مطلق»؟ أن يفعل ذلك؟ فليسم القديس ماكس لنا بلداً واحداً تعهد البورجوازية فيه، في شروط متطورة للتجارة والصناعة، وفي مواجهة التنافس القوي، بالدفاع عنها إلى «ملك مطلق»؟

بعد هذا التحويل للبورجوازيين التاريخيين إلى مالكين صغار ألمان خارج التاريخ، فمن المؤكد أنه ليست «لشترنر» حاجة بعد الآن إلى معرفة أية بورجوازية أخرى خلاف «البورجوازيين الناعمين والموظفين الشرفاء»(!!) - شبحان لا يجسران على الظهور إلا فوق الأرض الألمانية «المقدسة» - الأمر الذي يتيح له أن يكوم هذه الطبقة برمتها تحت عبارة «خدم مطيعين» (ص ١٣٨). ألا فليلق نظرة واحدة على هؤلاء الخدم المطيعين في سوق الأوراق المالية في لندن، ومانشستر، ونيويورك، وباريس. وما دام القديس ماكس ماضياً في سبيله، فإنه يستطيع أن يقطع المسافة بكاملها(**)، وأن يصدق أحد المنظرين الضيقي التفكير من الوريقات الإحدى والعشرين [*Einundzwanzig Bogen*] عندما يقول إن «الليبرالية هي إدراك عقلاني مطبق على ظروفنا القائمة»[١١٣]، وأن يعلن أن «الليبراليين مقاتلون في سبيل العقل». وإنه لمن الواضح من هذه [...] العبارات كيف أن الألمان لم يشغلوا إلا قليلاً جداً [من] أوهامهم الأصلية الليبرالية. إن ابراهيم (Abraham) «على خلاف الرجاء آمن على الرجاء» ... وإيمانه «حسب له برا» .(الرسالة إلى أهل رومية، ٤: ١٨، ٢٢).

«تدفع الدولة جيداً، بحيث يستطيع مواطنوها الصالحون في كل طمأنينة أن يدفعوا بشحٍ، وبذلك تتزود بخدم تشكل منهم قوة - الشرطة - من أجل حماية المواطنين الصالحين

(*) chacun pour soi, chacun chez soi، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) the whole hog، بالإنكليزية في النص الأصلي.

تدفع لهم أجوراً جيدة؛ وإن المواطنين الصالحين يدفعون عن طيبة خاطر ضرائب مرتفعة للدولة كيما يستطيعون بالمقابل أن يدفعوا أجوراً أقل لعمالهم» (ص ١٥٢).

ويجب أن يُقرأ هذا كما يلي: إن البورجوازيين يدفعون جيداً لدولتهم ويحملون الأمة على أن تتحمل نفقاتها كيما يكون في مقدورهم بكل طمأنينة أن يدفعوا بشحٍ؛ وبالمدفوعات الجيدة يضمنون أن تكون لهم بين خدم الدولة قوة تحميهم - الشرطة، وهم يدفعون عن طيبة خاطر، ويجبرون الأمة على أن تدفع ضرائب عالية بحيث يكون في مقدورهم بكل طمأنينة أن يحولوا المبالغ التي يدفعونها للعمال على أنها جزية (على أنها حسميات من الأجور). إن «شترنر» يحقق هنا هذا الاكتشاف الاقتصادي الجديد: إن الأجور جزية، ضريبة، يدفعها البورجوازي إلى البروليتاري؛ في حين أن الاقتصاديين الآخرين، الدنيويين، يعتبرون الضرائب جزية يدفعها البروليتاري إلى البورجوازي.

وينتقل الأب القديس الآن من البورجوازية المقدسة إلى بروليتاريا شترنر «الوحداء» (ص ١٤٨). إن هذه البروليتاريا تتألف من «أوغاد، وعاهرات، ولصوص، وقطاعي طرق، وقتلة، ومقامرين، وأناس لا ملكية لهم ولا عمل، وأفراد عابثين» (المصدر ذاته). إنهم يشكلون «البروليتاريا الخطيرة». ويرجعهم «شترنر» لبرهة من الزمن إلى «صياحين منعزلين»، ومن بعد أخيراً إلى «مشردين» خلاصتهم «المشردون بالروح» (les vagabonds de l'esprit) الذين يرفضون البقاء «ضمن حدود فكر معتدل»...

ذلك هو المعنى العريض لما يسمى البروليتاريا أو (بالإبدال) «الإملاق (paupérisme)!» (ص ١٤٩).

وفي الصفحة ١٥١، [من جهة أخرى] «تمتص الدولة دماء» البروليتاريا. وبالتالي فإن البروليتاريا بأكملها تتألف من بورجوازيين مفلسين وبروليتاريين مملقين، من مجموعة من الصعاليك الذين وجدوا في كل حقبة والذين سبق وجودهم الكتلي بعد انحطاط الحقب الوسيطة التكون الكتلي للبروليتاريا العادية، وهو ما يستطيع القديس ماكس أن يتأكد منه بمراجعة التشريع والأدب في إنكلترا أو فرنسا. إن قديسنا يملك عن البروليتاريا بالضبط ذات الفكرة التي يملكها «البورجوازيون الصالحون الناعمون»، وعلى الأخص «الموظفون المخلصون». وإنه لمنطقي مع نفسه أيضاً حين يوحد البروليتاريا مع الإملاق، في حين أن

الإملاق هو حالة البروليتاريا المملقة وحدها. المستوى الأحط الذي يهوي إليه البروليتاري الذي أصبح عاجزاً عن مقاومة ضغط البورجوازية، وإن البروليتاري الذي فقد طاقته بأكملها هو وحده المملق(*) (راجع سيسموندي، وويـد)(١١٤)، الخ.). ومثال ذلك أن «شترنر» وأشباحه يمكن أن يعدوا مملقين في نظر البروليتاريين في بعض الظروف، لكن لا يمكن أن يعدوا بروليتاريين أبداً.

تلك هي آراء القديس ماكس «الخاصة» عن البورجوازية والبروليتاريا. لكن ما دامت هذه التخيلات عن الليبرالية، والمواطنين الصالحين، والمشردين، لا تؤدي به بالتأكيد إلى أي مكان على الإطلاق، فأنه يجد نفسه ملزماً، كيما يقوم بالانتقال إلى الشيوعية، بأن يأتي بالبورجوازيين والبروليتاريين العاديين والفعليين بقدر ما يعرف عنهم شيئاً عن طريق السمع. ويحدث هذا في الصفحتين ١٥١ و١٥٢، حيث تتحول البروليتاريا الرثة إلى «شغيلة»، إلى البروليتاريا الدنسة، في حين أن البورجوازيين «في سياق الزمن» يمرون أحياناً بسلسلة من «الطفرات المتنوعة» و«الانكسارات المتعددة الأشكال». ونقرأ في أحد الأسطر: «إن المالكين يقبضون على زمام السلطة»، يعني البورجوازيين الدنسين؛ ونقرأ بعد ستة أسطر: «إن البورجوازي هو ما هو بنعمة الدولة»، يعني البورجوازيين المقدسين؛ ومع ذلك، بعد ستة أسطر: «إن الدولة هي نظام البورجوازية الأساسي»، يعني البورجوازيين الدنسين، وهي صيغة تفسر لنا بالمناداة بأن «الدولة تعطي المالكين» «أملاكهم في شكل الإقطاعات» وأن «مال الرأسماليين وملكيتهم» هما إحدى «هذه الملكيات الخاصة بالدولة» التي تنازلت عنها الدولة في شكل «إقطاعات» - يعني البورجوازيين المقدسين. وأخيراً فإن هذه الدولة الكلية القدرة تتحول من جديد إلى «دولة المالكين»، يعني البورجوازيين الدنسين، وهي صيغة يقابلها مقطع لاحق: «بفضل الثورة أصبحت البورجوازية مهيمنة» (ص ١٥٦). إن القديس ماكس نفسه ما كان يستطيع قط أن يحقق هذه التناقضات «الرهيبة» و«الموجعة»، على الأقل ما كان ليجسر قط على إذاعتها، لولا مساعدة الكلمة الألمانية Bürger [«مواطن مديني»] التي يفسرها كما يحلو له بمعنى «مواطن» أو بمعنى «بورجوازي» أو بمعنى «البورجوازي الصالح» الألماني.

(*) Poor، بالإنكليزية في النص الأصلي.

وقبل أن نمضي قدماً، يجب أن نسجل اكتشافين سياسيين اقتصاديين عظيمين آخرين «يكشفهما" صاحبنا المغفل «في أعماق قلبه» ويملكان شيئاً مشتركاً مع «فرحة المراهق» في الصفحة ١٧: إنهما «فكرتان نقيتان» أيضاً.

ففي الصفحة ١٥٠ ترجع كل شرور الوضع الاجتماعي القائم إلى حقيقة أن «البورجوازيين والعمال يؤمنون «بحقيقة» المال». إن جاك المغفل يتخيل أن في مقدور «البورجوازيين» و«العمال» المبعثرين بين جميع دول العالم المتحضرة أن يسجلوا على حين غرة، ذات صباح رائع، «كفرهم» «بحقيقة المال»؛ وحتى إذا افترضنا أن هذا السخف ممكن، فإنه يعتقد أنه سيحقق تغييراً ما. إنه يعتقد أن في إمكان أي رجل أدب برليني أن يبطل «حقيقة المال» بمثل السهولة التي يبطل بها في ذهنه «حقيقة» الله أو الفلسفة الهيغلية. أما أن المال هو النتاج الضروري لعلاقات محددة للإنتاج والتعامل، وأنه يبقى «حقيقة» ما استمرت هذه العلاقة قائمة – فمن المؤكد أن هذا الأمر لا يعني البتة إنساناً قديساً مثل القديس ماكس الذي يرفع عينيه صوب السماء ويدير قفاه الدنس إلى العالم الدنس.

ويتم الاكتشاف الثاني في الصفحة ١٥٢: إن «العامل لا يستطيع أن يحوّل عمله إلى ربح» لأنه «سقط في أيدي أولئك الذين» حصلوا على «نوع ما من الملكية العامة» «في شكل إقطاع». وإن هذا لمجرد تفسير للعبارة الواردة في الصفحة ١٥١ والموردة أعلاه حيث الدولة تمتص دماء العامل. ولا بد هنا أن تراود كل امرئ في الحال هذه «الفكرة البسيطة» – أما أنها لا تراود «شترنر» البتة فأمر «يجب ألا يثير الدهشة» – كيف حدث أن الدولة لم تعطِ «العمال» أيضاً نوعاً ما من «الملكية العامة» في «شكل إقطاع»؟ ولو أن القديس ماكس طرح على نفسه هذا السؤال، فلعله كان يوفر على نفسه عناء إنشاء مخططه عن البورجوازية «المقدسة» إذ كان لا بد له إذن أن يتبين منها طبيعة العلاقة القائمة بين المالكين والدولة الحديثة.

إن التضاد بين البورجوازية والبروليتاريا – إن «شترنر» نفسه يعرف ذلك – يمهد السبيل للوصول إلى الشيوعية. لكن كيف يتوصل المرء إليها. هذا ما يعرفه «شترنر» وحده.

«إن العمال يملكون بين أيديهم السلطة الأضخم... ما عليهم سوى أن يتوقفوا عن

العمل ويعتبروا نتاج عملهم ملكيتهم ويستمتعوا به. هذا هو معنى الاضطرابات العمالية المتفجرة هنا وهناك» (ص ١٥٣).

إن الاضطرابات العمالية التي كانت، في أيام حكم الأمبراطور البيزنطي زينون (Zénon)، سبباً في صدور قانون (زينون، مرسوم عن الأعمال الجديدة)(*)، والتي «تفجرت» في القرن الرابع عشر في صورة العامية)[115] وعصيان وات تايلر[116]، وفي ١٥١٨ في يوم أول أيار (مايو) المشؤوم[117] في لندن، وفي شكل الانتفاضة العظمى للدباغ كيت[118]، وكانت السبب في المرسومين الثاني والثالث اللذين أصدرهما إدوارد السادس، وفي المرسوم رقم ١٥، ومجموعة من القوانين البرلمانية المماثلة؛ والاضطرابات التي سرعان ما حدثت في وقت لاحق، في ١٦٤٠و١٦٥٩ (ثماني انتفاضات في سنة واحدة) في باريس والتي لا بد أنها كانت متواترة من قبل منذ القرن الرابع عشر في فرنسا وإنكلترا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تشريع تلك الأيام؛ والحرب المستمرة التي خاضها العمال بقوة وذكاء منذ عام ١٧٧٠ في إنكلترا ومنذ الثورة في فرنسا ضد البورجوازية - هذه الأمور جميعاً لا وجود لها بالنسبة إلى القديس ماكس إلا «هنا وهناك»، في سيليزيا، وبولونيا، وماغدبورغ، وبرلين، «حسب المعلومات المنشورة في الصحف الألمانية».

إن جاك المغفل يتخيل أن نتاج العمل، بوصفه موضوع «اعتبار» و«متعة»، سوف يستمر في الوجود ويعاد إنتاجه حتى إذا توقف المنتجون عن العمل.

وكما فعل أعلاه بخصوص المال، فإن صاحبنا البورجوازي الصالح يحوِّل من جديد «العمال»، المبعثرين في أرجاء العالم المتحضر، إلى رابطة متماسكة من الأفراد ليس عليها إلا أن تتخذ قراراً كيما تتخلص من جميع المصاعب. ومن المؤكد أن القديس ماكس يجهل أن خمسين محاولة على الأقل جرت في إنكلترا منذ عام ١٨٣٠ فقط، وثمة محاولة أخرى تجري في الوقت الحاضر، في سبيل جمع العمال جميعاً، في إنكلترا وحدها، في رابطة واحدة، وأن أسباباً تجريبية حتى درجة كبيرة قد عطلت نجاح جميع هذه المشروعات. وهو يجهل أنه حتى أقلية من العمال، إذا اتحدوا للتوقف عن العمل، سوف يجدون أنفسهم ملزمين بشكل

(*) de novis operibus constitutuo، باللاتينية في النص الأصلي.

عاجلٍ جداً لاتخاذ موقف ثوري - وهي حقيقة كان يستطيع الاطلاع عليها من انتفاضة من عام ١٨٤٢ في إنكلترا[١١٩] ومن انتفاضة ويلش السابقة لها في عام ١٨٣٩[١٢٠]، وهي السنة التي بلغ فيها الفوران الثوري بين العمال للمرة الأولى نسبة عالية، ابتداء من «الشهر المقدس» الذي أعلن بصورة متزامنة مع تسليح الشعب العام. وإننا لنجد هنا من جديد كيف يحاول القديس ماكس باستمرار أن يجد إنساناً يقنعه بأن لهرائه «معنى» الحقائق التاريخية (وهي عملية ينجح فيها على الأكثر مع صاحبه «المرء» غير الشخصي) - حقائق تاريخية «ينسب إليها معناه الخاص، بحيث لا بد بذلك أن تنتهي إلى الهراء» (ويغان، ص ١٩٤). وفيما عدا ذلك، فأنه لا يمكن قط أن يخطر في بال أي بروليتاري أن يستشير القديس ماكس طبعاً بشأن «معنى» الحركات البروليتارية أو ما يجب فعله في الوقت الحاضر ضد البورجوازية.

وبعد مثل هذه الحملة الكبرى، يعود قديسنا سانتشو إلى صاحبته ماريتورنا بالجعجعة التالية:

«تقوم الدولة على عبودية العمل. فإذا أصبح العمل حراً ضاعت الدولة» (ص ١٥٣).

إن الدولة الحديثة، حكم البورجوازية، تقوم على حرية العمل. إن القديس ماكس نفسه - أكثر من مرة واحدة! وطبعاً في شكل كاريكاتوري جداً!- قد استخلص من الحوليات الألمانية الفرنسية الفكرة القائلة إنه جنباً إلى جنب مع حرية الدين، والدولة، والفكر، الخ، وبالتالي «أحياناً»، «أيضاً»، «ربما»، مع حرية العمل، لا أصبح أنا حراً، بل واحد فقط من الطغاة الذين يستعبدونني. إن حرية العمل هي حرية العمال في التنافس فيما بينهم. إن القديس ماكس لتعيس الحظ جداً في الاقتصاد السياسي كما في المجالات الأخرى جميعاً. إن العمل حر في جميع البلدان المتحضرة! فليس المقصود تحرير العمل، بل نقضه[١٢١].

ب- الشيوعية

يسمي القديس ماكس الشيوعية «الليبرالية الاجتماعية»، لأنه يعرف جيداً السمعة السيئة التي كانت تتصف بها كلمة ليبرالية في عام ١٨٤٢ بين الراديكاليين وأكثر» المفكرين الأحرار» البرلينيين تقدماً[١٢٢]. وإن هذا التحويل ليمنحه بصورة متزامنة الفرصة والشجاعة

.ليضع في أفواه هؤلاء «الليبراليين الاجتماعيين» مختلف أنواع الأشياء التي لم ينطق بها إنسان قط قبل «شترنر» والتي يقصد أن يكون دحضها دحضاً للشيوعية في الوقت ذاته.

ويتحقق هذا النصر على الشيوعية بواسطة سلسلة من الإنشاءات بعضها منطقي وبعضها تاريخي.

الإنشاء المنطقي الأول:

لأننا «نجد أنفسنا نتحول إلى خدم للأنانيين»، «يجب» ألا «نصبح أنانيين» أنفسنا... بل يجب بالأحرى أن نجعل الأنانيين مستحيلين. يجب أن نحوِّلهم جميعاً إلى صعاليك، فلا يملك أي منهم شيئاً، كيما يكونون «جميعاً» مالكين- هذا ما يقوله الليبراليون الاجتماعيون. من هو هذا الشخص الذي تسمونه «جميعاً»؟ إنه «المجتمع» (ص ١٥٣).

إن سانتشو يحوِّل هنا بمعونة بعض علامات الاقتباس «الجميع» إلى شخص، المجتمع على أنه شخص، على أنه ذات = المجتمع المقدس. وإن قديسنا ليعرف الآن ما يقصده، ويستطيع أن يطلق العنان لكل تيار غضبه اللاهب ضد «المقدس»، الأمر الذي يترتب عليه، بالطبع، محق(aneàntit) الشيوعية.

أما أن القديس ماكس يضع هنا من جديد هراءه الخاص في فم «الليبراليين الاجتماعيين» على أنه معنى كلماتهم، فليس ذلك بالأمر «الذي يبعث على الدهشة». إنه يوحد بادئ الأمر «التملك» من حيث هو مالك خاص «بالتملك» عامة. وبدلاً من أن يدرس العلاقات المحددة للملكية الخاصة بالإنتاج، بدلاً من أن يدرس «التملك» من حيث هو مالك عقاري، من حيث هو صاحب ريع(*)، من حيث هو تاجر(**)، من حيث هو صاحب مصنع، من حيث هو عامل - وبذلك يتضح أن «التملك» تملك خصوصي كلياً، الحق في التصرف بعمل الناس الآخرين- فإنه يحوِّل جميع هذه العلاقات إلى «التملك بصفته هذه»(***) [...].

(*) Rentier، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) Commerçant، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) إن أربع صفحات من المخطوطة هنا مفقودة، أي نهاية الإنشاء المنطقي الأول وبداية الإنشاء المنطقي الثاني.

الإنشاء المنطقي الثاني:

الليبرالية السياسية التي جعلت «الأمة» المالك الأسمى. وهكذا فليس على الشيوعية بعد الآن أن «تنقض» أية «ملكية شخصية»، بل على الأكثر أن تجعل توزيع «الإقطاعات» متساوياً وأن تدخل إليه المساواة(*). وبصدد المجتمع بوصفه «المالك الأسمى» وبصدد «الصعلوك»، يجب على القديس ماكس أن يراجع، فيما يراجعه، مجلة المساواة (L'égalitaire)(١٢٣) لعام ١٨٤٠:

«إن الملكية الاجتماعية تناقض، لكن الثروة الاجتماعية عاقبة للشيوعية. إن فورييه، بصورة متعارضة مع الأخلاقيين البورجوازيين المتواضعين، يكرر مئة مرة أن الشر الاجتماعي لا يستقيم في أن البعض يملك كثيراً، بل في أن يملك الجميع قليلاً جداً»، وبالتالي يستلفت الانتباه أيضاً إلى «فقر الأغنياء» في الصناعة الزائفة، باريس، ١٨٣٥، ص ٤١٠.

وكذلك فمنذ عام ١٨٣٩ - وبالتالي قبل كتاب ويتلينغ، ضمانات التناسق والحرية [*Garatien der Harmonie und Feiheit*] - ورد في مجلة شيوعية ألمانية وهي: صوت الشعب [*Die Stimme des Volks*] (العدد الثاني، ص ١٤) تصدر في باريس:

«إن الملكية الخاصة، «الربح الخاص» البريء، الوافي، الكدود، الممتدح جداً، يسيئ بصورة جلية إلى ثروة الوجود».

إن القديس سانتشو يخلط هنا بين الشيوعية وبين المفهوم الذي شكله عنها بعض الليبراليين الميالين إلى الشيوعية، ومصطلحات بعض الشيوعيين الذين يعبِّرون عن أنفسهم، لأسباب عملية جداً، في شكل سياسي.

وبعدما نقل «شترنر» الملكية إلى «المجتمع»، فإن جميع أعضاء هذا المجتمع المتضامنين يصبحون في نظره في الحال مملقين وصعاليك، على الرغم من أنهم - حتى وفقاً لمفهومه الخاص عن النظام الشيوعي - «يملكون» «المالك الأسمى» - وإن الاقتراح الصادق النية الذي يقدمه إلى الشيوعيين - «من أجل رفع كلمة [Lump (**)] إلى مرتبة

(*) Égalite، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) صعلوك.

التخاطب الفخري، بالضبط كما فعلت الثورة بكلمة «مواطن» - لمثال بارز على طريقته في الخلط بين الشيوعية وبين شيء انقضى منذ زمن طويل. إن الثورة «قد رفعت إلى مرتبة التخاطب الفخري» حتى كلمة اللامتسرول، بصورة مضادة لعبارة «البشر الشرفاء»(*) التي يترجمها بصورة خاطئة تماماً بعبارة البورجوازيين الصالحين. وإن القديس سانتشو يفعل ذلك كيما تتحقق الكلمات الواردة في كتاب النبي مرلين بشأن الصفعات الثلاثة آلاف والثلاثمئة التي لا بد أن يوجهها الإنسان الذي سيأتي إلى نفسه:

«يجب أن ينهال حامل سلاحك سانتشو بانزا،
بثلاثة آلاف وثلاثمئة جلدة
على وركيه العريضين جداً،
وهما عاريان تماماً بحيث ينتابه من جراء ذلك
ألم لاسع، مرير، فيثور غضبه أيما ثورة»(**) (دون كيخوت، المجلد الثاني، ص ٣٥)

ويسجل القديس سانتشو أن «ارتفاع المجتمع إلى مرتبة المالك الأسمى» سرقة ثانية للملكية الخاصة في مصلحة الإنسانية، بينما الشيوعية مجرد «سرقة الملكية الخاصة» وقد رفعت إلى مرتبة «الإنجاز التام». و«لما كان يعتبر السرقة أمراً بغيضاً بصورة لا جدال فيها»، فإن القديس سانتشو «يعتقد على سبيل المثال» «أنه قد وسم» الشيوعية «سلفاً بالاقتراح» الوارد أعلاه. (الكتاب، ص ١٠٢) وإذا كان صحيحاً أن «شترنر» قد «استشم» في الشيوعية «السرقة الصرفة» فكيف يمكنه الا يستشعر حيالها ب»الاشمئزاز العميق» «والاستياء العادل»؟! (ويغان، ص ١٥٦). إننا نتحدى «شترنر» الآن أن يسمي لنا بورجوازياً واحداً كتب عن

(*) Honnêtes Gens، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) Es menester, que sancho tu es udera
Se dé trés mil azotes, y tre cientos
En ambas sur valientes posaderas
Al aire descu biertas, y de modo
Que le escuezan, le amargence y le enfaden، الأبيات باللغة الإسبانية في النص الأصلي.

الشيوعية (أو الميثاقية)[١٢٤] ولم يسترسل في مثل هذه السخافات بما لا يقل عن ذلك من تشدق. ومن المؤكد أن الشيوعية سوف «تسرق» ما يعتبره البورجوازي «ملكية شخصية».

النتيجة الأولى:

ص ٣٤٩: «مثلت الليبرالية معلنة في الحال أن ماهية الإنسان هي ألّا يكون ملكية، بل صاحب ملكية. ولما كان الإنسان هو المقصود هنا، لا الفرد، فإن مسألة المقدار، التي كانت تشكل على وجه الدقة مصلحة الأفراد الخاصة، قد تركت لحرية تصرفهم. وهكذا، فقد احتفظت أنانية الأفراد بحرية العمل التامة في مسألة هذا «المقدار»، وانصرفت إلى تنافس لا يكل ولا يتعب».

وهذا يعني: إن الليبرالية، أي المالكين الخاصين الليبراليين، قد أعطوا الملكية الخاصة في مطلع الثورة الفرنسية مظهراً ليبرالياً حين نادوا بها بأنها إحدى حقوق الإنسان. ولقد كانوا ملزمين بأن يفعلوا ذلك ولو من جراء مركزهم كحزب ثوري؛ بل لقد كانوا مكرهين أن يعطوا كتلة السكان [الريفيين] الفرنسيين لا الحق في الملكية فحسب، بل [أيضاً] أن يتيحوا لهذه الكتلة الاستيلاءعلى الملكيات الفعلية، وقد كان في مقدورهم أن يفعلوا ذلك كله لأن «مقدارهم» الخاص، الذي كانوا يعنون به قبل أي شيء آخر، ظل سليماً، بل بات مضموناً. وإننا لنجد هنا فضلاً على ذلك أن التنافس بالنسبة إلى القديس ماكس يصدر عن الليبرالية، وهي صفعة يوجهها إلى التاريخ انتقاماً للصفعات التي كان عليه أن يوجهها إلى نفسه أعلاه. إن «تفسيراً أدق للبيان الذي ساعد الليبرالية في رأيه على أن «تمثل في الحال» نجده عند هيغل، الذي عبر عن نفسه عام ١٨٢٠ كما يلي:

«باعتبار الأشياء الخارجية فأنه من العقلاني» (أي يناسبني بوصفي عقلاً، بوصفي إنساناً) «أن أحرز ملكية... وانطلاقاً من ذلك فإن ما أملكه ومقداره مسألة إمكانية قانونية». «فلسفة الحق»، الفقرة ٤٩).

إنه لما يميز هيغل أنه يجعل من عبارة البورجوازي المفهوم الحقيقي للملكية، ماهيتها، وهو ما يقلده «شترنر» فيه بكل إخلاص. ويستطيع القديس ماكس الآن، على أساس التحليل الوارد أعلاه، أن يؤكد فضلاً عن ذلك أن الشيوعية «طرحت مسألة مقدار الملكية وأجابت

عنها بمعنى أنه يجب على الإنسان أن يحصل على القدر الذي يحتاجه. أيمكن لأنانيتي أن ترضى بذلك؟... كلا، إذ يجب عليَّ بالأحرى أن أحصل على القدر الذي يمكنني أن أتملكه». (ص ٣٤٩).

يجب أن يلاحظ هنا أن الشيوعية لم تنشأ في أي حال من الأحوال من الفقرة ٤٩ من فلسفة الحق [*Rechtsphilosophie*] لهيغل وما ورد فيها من «ما وكم». ثانياً، لا ترتأي «الشيوعية» أنها تريد إعطاء «الإنسان» شيئاً ما، ذلك أن «الشيوعية» لا ترتأي أن «الإنسان» «يحتاج» أي شيء فيما عدا إيضاحاً نقدياً مقتضباً. ثالثاً، ينسب شترنر إلى الشيوعية مفهوم «الحاجات» الذي ينادي به البورجوازيون الحاليون؛ وبالتالي فإنه يدخل تمييزاً لا يمكن أن تكون له أهمية، من جراء تفاهته، إلا في المجتمع الحالي وصورته الفكرانية [ideell] - الرابطة الشترنرية «للصياحين الفرديين» والخياطات الحرائر. لقد حقق «شترنر» مرة أخرى «نفاذاً» عظيماً إلى ماهية الشيوعية. وأخيراً، فإن القديس ماكس، في مطلبه بالحصول على القدر الذي يمكنه تملكه (إن لم ترتد هذه الصيغة إلى تأكيد البورجوازيين المبتذل بأنه يجب على كل امرئ أن يحصل على القدر الذي تتيحه له كفاءته [Vermögen (*)]، يعني الحق في تحقيق الكسب الحر)، يفترض أن الشيوعية قد تحققت كيما يكون قادراً بملء الحرية على تطوير «كفاءته» ووضعها موضع العمل، الأمر الذي لا يتوقف عليه وحده في أي حال من الأحوال، أكثر مما تتوقف عليه «كفاءاته» بالذات، بل يتوقف أيضاً على علاقات الإنتاج والتعامل التي يحيا فيها. (راجع أدناه الفصل الخاص بالرابطة). وعلى أي حال، فإن القديس نفسه لا يتصرف وفقاً لعقيدته الخاصة، لأنه في مجرى «كتابه» بكامله يستخدم ويسيء استخدام أشياء لم يكن «قادراً على تملكها».

النتيجة الثانية:

«لكن المصلحين الاجتماعيين يبشروننا بحق اجتماعي. وهذا ما يجعل من الفرد

(*) إن الكلمة الألمانية Vermögen لا تعني الكفاءة أو القدرة فحسب، بل كذلك الثروة، والغنى، والملكية.

عبداً للمجتمع» (ص ٢٤٦). «في رأي الشيوعيين أنه يجب على كل أمرئ أن يتمتع بحقوق الإنسان الأزلية» (ص ٢٣٨).

إننا سنتحدث عن تعابير «الحق» و«العمل»، الخ، وكيف تستخدم من قبل الكتاب البروليتاريين وما يجب أن يكون موقف النقد حيالها، عندما نتحدث عن الاشتراكية الحقيقية (أنظر المجلد الثاني[*]). وبقدر ما يتعلق الأمر بالحقوق، فقد أكدنا مع كثيرين غيرنا على معارضة الشيوعية للحق، سواء الحق السياسي والخاص، أم في الشكل الأعم لحقوق الإنسان. أنظر الحوليات الألمانية الفرنسية حيث الامتياز، الحق الخصوصي، يعتبرمقابلاً للملكية الخاصة المرتبطة بطبقة، والحق مقابلاً لشروط التنافس، الملكية الخاصة الحرة (ص ٢٠٦ ومواضع أخرى)؛ وكذلك فإن حقوق الإنسان نفسها تدرس على اعتبارها امتيازاً، والملكية الخاصة على اعتبارها احتكاراً. وفيما عدا ذلك، فإن نقد الحق مرتبط بالفلسفة الألمانية ومقدم على أنه عاقبة نقد الدين (ص ٧٢)؛ وفضلاً على ذلك، فقد قرر بكل وضوح أن البديهيات الشرعية التي يفترض أنها تؤدي إلى الشيوعية هي بديهيات للملكية الخاصة، كما أن حق الملكية المشتركة مقدمة وهمية لحق الملكية الخاصة (ص ٩٨، ٩٩)[١٢٥]. وبالمناسبة نجد في كتابات الشيوعيين الألمان مقاطع أو فقرات ظهرت بشكل مبكر، وعلى سبيل المثال في كتابات هيس وبوغن، ١٨٤٣ ص ٣٢٦وفي مواضع أخرى وهي فقرات استطاع «شترنر» أن يستولي عليها ويشوهها في نقده للحق.

وفيما عدا ذلك، فإن استخدام الفكرة الواردة أعلاه ضد بابوف واعتباره الممثل النظري للشيوعية أمر لا يمكن أن يخطر إلا في بال معلم مدرسة برليني. ومهما يكن من أمر، فإن «شترنر» يملك الوقاحة ليؤكد في الصفحة ٢٤٧ أن الشيوعية، التي تفترض

«إن البشر كلهم يملكون بفعل الطبيعة حقوقاً متساوية، تدحض موضوعتها الخاصة عندما تؤكد أن البشر بفعل الطبيعة لا يملكون حقوقاً على الإطلاق. ذلك أنها لا تريد، على سبيل المثال، أن تقر بأن للأهل حقوقاً على أولادهم؛إنها تنقض العائلة.وعلى العموم، فإن

(*) المجلد الثاني من الإيديولوجية الألمانية، وقد نشر هنا مع المجلد الأول في كتاب واحد.

هذا المبدأ الثوري أو البابوفي برمته (أنظر: [الشيوعيون في سويسرا، تقرير اللجنة][١٢٦]، ص ٣) يرتكز على نظرة دينية خاطئة».

إن يانكياً يأتي إلى إنكلترا، فيمنعه قاضي الصلح من جلد عبده، فيهتف مستاء: «أتسمون هذا بلد الحرية حيث يمنع الرجل من جلد زنجيه؟»(*).

إن القديس سانتشو يرتكب هنا خطيئة مزدوجة. فأولاً، يرى أن نقض «حقوق الإنسان المتساوية» هو في الاعتراف «بالحقوق المتساوية بفعل الطبيعة» للأولاد بالنسبة إلى ذويهم، بحيث يمنح الأولاد حقوق الإنسان نفسها التي للأهل. ثانياً، يروي جاك المغفل قبل صفحتين أن الدولة لا يحق لها أن تتدخل حين يضرب الأب ابنه، لأنها تعترف بحق العائلة. وهكذا فإن ما يقدمه من جهة واحدة على أنه حق خصوصي (حق العائلة) يشمله من جهة ثانية في مقولة «حقوق البشر المتساوية بفعل الطبيعة». وأخيراً فإنه يقر لنا بأنه لا يعرف بابوف إلا من تقرير بلونتشلي، في حين أن هذا التقرير يقر بدوره (ص ٣) بأنه استقى كل علمه لدى الفاضل ل. شتاين، دكتور في القانون[١٢٧]. إن معرفة القديس سانتشو العميقة بالشيوعية واضحة من هذا الشاهد. فكما أن القديس برونو سمساره فيما يتعلق بالثورة، فإن القديس بلونتشلي سمساره فيما يتعلق بالشيوعية. ويجب علينا ألا ندهش، في مثل هذه الأوضاع، إذا ما عمد صاحبنا الذي هو كلمة الله الساذجة، بعد بضعة أسطر، إلى إرجاع أخوة(**) بالثورة [الفرنسية] إلى «مساواة أبناء الله» (أين نجد حديثاً عن المساواة(***) في أية عقيدة مسيحية؟).

النتيجة الثالثة:

ص ٤١٤: «بما أن مبدأ الجماعة يبلغ أوجه في الشيوعية، إذن فالشيوعية = تمجيد الدولة المبنية على المحبة».

ومن الدولة المبنية على المحبة، التي هي من صنع القديس ماكس نفسه، يشتق هنا

(*) Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) Fraternité، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) Égalité، بالفرنسية في النص الأصلي.

الشيوعية التي تبقى إذن، بالطبع، شيوعية شترنرية صرفة. إن القديس سانتشو لا يعرف من جهة واحدة إلا الأنانية، ومن جهة ثانية الادعاء في الحصول على خدمات الناس الفردية وشفقتهم وصدقاتهم. وليس لأي شيء وجود على الإطلاق بالنسبة إليه خارج هذا اللغز وفوقه.

الإنشاء المنطقي الثالث:

«لما كانت أفدح العيوب تتجلى ظاهرة في المجتمع، فإن «المظلومين»(!) «بصورة خصوصية»(!) «يفكرون أن اللوم في ذلك يقع على المجتمع ويأخذون على أنفسهم مهمة اكتشاف المجتمع العادل» (ص ١٥٥).

إن الأمر على النقيض من ذلك، «فشترنر» هو الذي «يأخذ على نفسه مهمة» اكتشاف «المجتمع العادل» له، المجتمع الذي يناسبه، المجتمع المقدس، المجتمع على أنه تجسيد المقدس. إن «المظلومين» في هذه الأيام «في المجتمع» لا «يفكرون» إلا في إقامة المجتمع العادل الذي يناسبهم هم، الأمر الذي يستقيم قبل كل شيء في نقض المجتمع الراهن وبناء المجتمع على أساس القوى المنتجة القائمة. وإذا تظاهرت («عيوب فادحة» في آلة على سبيل المثال)، لأنها ترفض العمل مثلاً، ووجد أولئك الذين يحتاجون الآلة «كيما يربحوا مالاً على سبيل المثال» العيب في الآلة وحاولوا أن يعدِّلوها، الخ - ففي رأي القديس سانتشو أنهم لا يأخذون إذن، على أنفسهم مهمة ملاءمة الآلة مع حاجاتهم، بل اكتشاف الآلة العادلة، الآلة المقدسة، الآلة على أنها تجسيد المقدس، المقدس على أنه آلة، الآلة في السموات. وينصحهم «شترنر» أن يبحثوا عن الذنب في ذلك «في أنفسهم». أليس ذنبهم على سبيل المثال أنهم يحتاجون معزقة ومحراثاً؟ أفما كانوا يستطيعون أن يزرعوا البطاطا في التربة بأيديهم العارية ثم ينبشوها في هذه التربة فيما بعد؟ إن القديس، في الصفحة ١٥٦، يعظهم كما يلي:

«هذه إذن، مجرد ظاهرة لموقف قديم جداً وهو أن المرء يسعى قبل كل شيء إلى التفتيش عن الذنب في أي مكان عدا نفسه - وبالتالي في الدولة، في أنانية الأثرياء، بينما الذنب في حقيقة الأمر ذنبنا نحن».

إن «المظلوم» الذي يفتش في «الدولة» عن «الذنب» في الإملاق ليس هو، كما رأيناه

أعلاه بصورة عابرة، سوى جاك المغفل نفسه. ثانياً، إن «المظلوم» الذي يعزّي نفسه بأن يجد «الذنب» في «أنانية الأثرياء» ليس هو مرة أخرى سوى جاك المغفل نفسه. وفيما يتعلق بغيره من المظلومين، فقد كان في حقائق وأوهام [Facts and Fictions] لجون واتس، الخياط والدكتور في الفلسفة، وفي رفيق الإنسان المسكين ['Poor's Man's Companion] لهوبسون[١٢٨]، الخ، ما يبدد أوهامه. وثالثاً، من هو الشخص الذي يقع «الذنب» على كاهله؟ لعله الطفل البروليتاري الذي جاء إلى العالم مصاباً بداء الخنازير، والذي ربي على الأفيون وأرسل إلى المصنع وهو في السابعة من العمر - أو لعله العامل المنعزل الذي يتوقع منه أن «يثور» ضد السوق العالمية بقبضتيه وحدهما؟ أو لعلها الفتاة التي لا بد لها أن تموت جوعاً وإما أن تمارس العهر؟ كلا، ليس هؤلاء، بل ذلك الذي يفتش «في ذاته» عن «الذنب كله» يعني «ذنب» حالة العالم الراهنة بكاملها، يعني مرة أخرى، جاك المغفل من دون أي امرئ سواه. «هذه إذن، مجرد ظاهرة لموقف قديم جداً للطريقة المسيحية في انسحاق القلب وفعل الندامة في شكل تأملي ألماني، موقف التشدق المثالي، الذي ينص على أنني، أنا الإنسان الفعلي، لا ينبغي لي أن أبدل الواقع القائم الذي لا أستطيع أن أبدله إلا متعاضداً مع الآخرين، بل ينبغي لي أن أبدل نفسي»، في أعماق نفسي. «إنه الصراع الباطن للكاتب مع نفسه» (العائلة المقدسة، ص ١٢٢، راجع الصفحات ٧٣ و١٢١ و٣٠٦[١٢٩]).

وهكذا، وفقاً للقديس سانتشو، فإن أولئك الذين يظلمهم المجتمع يبحثون عن المجتمع العادل. ولو أنه كان صادقاً مع نفسه، فقد كان من واجبه أن يقول عن أولئك الذين «يبحثون عن الذنب في الدولة» - ووفقاً له فهم نفس الأشخاص - إنهم يسعون إلى الدولة العادلة. بيد أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، لأنه سمع أن الشيوعيين يريدون أن ينقضوا الدولة، فعليه الآن أن ينشئ بصورة تجريدية هذا النقض للدولة، وهو ما يحققه قديسنا سانتشو مرة أخرى بفضل «حماره»، الإبدال، بطريقة «تبدو بسيطة جداً».

«لما كان العمال في حالة الضيق» [nostand] «فإن الحالة القائمة» [Stand der Dinge] (*)، «أي الدولة» [status = état] «يجب نقضها» (المصدر ذاته).

(*) تعني الكلمة الألمانية «*Stand*» المركز، والظرف، والمرتبة (مثلًا المراتب الثلاث) - وقد فسرت هنا على الأغلب بحالة (حالة الضيق، الحالة القائمة، الخ).

وهكذا:

حالة الضيق = الحالة القائمة[stand der dinge]

الحالة القائمة = الحالة [Stand](آ).

الحالة [Stand] = الوضع القانوني [Status].

الوضع القانوني = الدولة.

النتيجة: حالة الضيق = الدولة.

ما الذي يمكن أن «يبدو أبسط» من ذلك؟ «إنه لما يبعث على الدهشة فقط» إن البورجوازي الإنكليزي في عام ١٦٨٨ والبورجوازي الفرنسي في عام ١٧٨٩ لم يقدما «الأفكار البسيطة» نفسها ولم يضعا المعادلات ذاتها بالرغم من أن معادلة الحالة [Stand] = الوضع القانوني [Status der dinge] = الدولة [der Staat] كانت تنطبق على حقبتهما أكثر مما تنطبق على الوقت الراهن. ويترتب على ذلك أنه أينما قامت «حالة ضيق»، فإن «الدولة»، التي يعرف جميع الناس أنها واحدة في بروسيا وأميركا الشمالية، يجب أن تنقض.

وكما هي عادته، فإن القديس سانتشو يقدم لنا الآن بعض حِكم سليمان.

الحكمة رقم ١ لسليمان:

> ص ١٦٣: «إن المجتمع ليس أنا قادرة على العطاء، الخ، بل أداة نرغب في استدرار الربح منها؛ وإنه ليست لنا واجبات اجتماعية، بل مصالح فقط؛ وإننا لا ندين بأية تضحيات للمجتمع، بل إذا كنا نضحي بشيء ما فإننا نضحي به من أجل أنفسنا - هذا كله يغيب عن نظر الليبراليين الاجتماعيين، لأنهم أسرى المبدأ الديني وهم يتوقون بكل حمية إلى... مجتمع مقدس».

ويترتب على ذلك «النظرات النافذة» التالية إلى ماهية الشيوعية:

١- لقد نسي القديس سانتشو تماماً أنه هو نفسه الذي حوّل «المجتمع» إلى «أنا»، وأنه يجد نفسه بنتيجة ذلك في «مجتمعه» الخاص فقط.

٢- إنه يعتقد أن الشيوعيين ينتظرون من «المجتمع» أن «يعطيهم» شيئاً ما، في حين أنهم لا يريدون على الأكثر سوى أن يعطوا أنفسهم مجتمعاً.

٣- إنه يحوِّل المجتمع، حتى قبل وجوده، إلى أداة يريد أن يستدر الفائدة منها من دون أن يعمد هو والناس والآخرون، بفعل علاقاتهم الاجتماعية المتبادلة، إلى خلق مجتمع، وبالتالي تلك «الأداة».

إنه يعتقد أنه يمكن أن تقوم في المجتمع الشيوعي مسألة «الواجبات» و«المصالح»، وهما قطبان متكاملان لتناقض يخص المجتمع البورجوازي وحده (عندما يتعلق الأمر بالمصلحة، فإن البورجوازي الذي يفكر، يحشر على الدوام حداً ثالثاً بينه وبين نمط عمل-ه وهي عملية تتخذ شكلاً كلاسيكياً حقاً عند بنتام الذي لا بد أن يكون لأنفه مصلحة ما قبل أن يقرر أن يشم أي شيء كان. (أنظر «الكتاب» بشأن حق المرء في أنفه [On the right to one's nose]، ص ٢٤٧).

٤- يعتقد القديس ماكس أن الشيوعيين يريدون أن «يقدموا التضحيات» إلى «المجتمع»، في حين أنهم يريدون على الأكثر أن يضحوا بالمجتمع القائم - لا إذا كان يسمى تضحية يقدمونها إلى أنفسهم وعيهم بأن نضالهم هو نضال مشترك بين جميع الناس الذين تجاوزوا النظام البورجوازي.

٥- إن [الليبراليين] الاجتماعيين أسرى المبدأ الديني و

٦- إنهم ينشدون مجتمعاً مقدساً. ولقد عالجنا هذا التأكيد أعلاه. لقد رأينا بأية «حمية» «ينشد» القديس سانتشو «مجتمعا مقدساً»، بحيث يكون في مقدوره دحض الشيوعية بواسطته.

الحكمة رقم ٢ لسليمان:

ص ٢٧٧: «لو أن الاهتمام بالقضية الاجتماعية كان أقل هوى وعمى، فإن المرء... سيوافق على أنه لا يمكن الحصول على مجتمع جديد ما دام أولئك الذين يتألف منهم والذين يشكلونه، لا يزالون كما كانوا فيما مضى».

يعتقد «شترنر» أن البروليتاريين الشيوعيين الذين يثوِّرون المجتمع ويضعون علاقات الإنتاج وشكل التعامل على أساس جديد - أي على أنفسهم باعتبارهم بشراً جدداً، على نمط حياتهم الجديد - أن هؤلاء البروليتاريين، والمناقشات التي ينظمونها فيما بينهم بصورة

يومية، تثبت بصورة كافية مبلغ عدم رغبتهم في البقاء «كما كانوا فيما مضى» ومبلغ عدم رغبتهم في بقاء البشر على العموم «كما كانوا فيما مضى». لقد كانوا يبقون «كما كانوا فيما مضى» لو أنهم، مع سانتشو، «بحثوا عن الذنب في أنفسهم»؛ بيد أنهم يعرفون أفضل المعرفة أنهم لن يكفوا عن كونهم «كما كانوا فيما مضى» إلا حين تتغير الظروف، وبالتالي فهم عازمون على تغيير هذه الظروف في أول فرصة. ففي النشاط الثوري يتفق تغيير المرء لذاته مع تغيير الظروف - إن هذه الحكمة العظيمة تفسر بواسطة مثال يضاهيها في العظمة مأخوذ من جديد، طبعاً، من عالم «المقدس».

«لو أنه قامت على سبيل المثال من الشعب اليهودي جمعية تنشر إيماناً جديداً في أرجاء العالم، فإن هؤلاء الرسل لا يمكن إذن، أن يظلوا فريسيين».

المسيحيون الأولون	=	جمعية من أجل نشر الإيمان (تأسست سنة ١ (*))
	=	جماعة نشر الإيمان[١٣٠] (تأسست سنة ١٦٤٠)
سنة ١	=	١٦٤٠
الجمعية التي يجب أن تقوم	=	هؤلاء الرسل
هؤلاء الرسل	=	غير اليهود
الشعب اليهودي	=	الفريسيون
المسيحيون	=	غير الفريسيين لا الشعب اليهودي

ما الذي يمكن أن يبدو أبسط من ذلك؟

وأما أن هذه المعادلات قد شدت من عزيمة القديس ماكس، فإنه يتفوه بهدوء بالكلمة التاريخية العظمى التالية:

«إن البشر، وليس في نيتهم في أي حال من الأحوال أن ينساقوا مع تطورهم الخاص، لقد أرادوا دائماً أن يشكلوا مجتمعا».

(*) anno، بالإسبانية في النص الأصلي

إن البشر، غير الراغبين في أي حال من الأحوال في تشكيل مجتمع، لم يفعلوا مع ذلك سوى تحقيق تطور المجتمع، لأنهم أرادوا على الدوام أن يتطوروا بوصفهم كائنات فردية فقط، وبالتالي لم يحققوا تطورهم الخاص إلا في المجتمع ومن خلاله. وعلى أية حال، فإنه لا يمكن أن يخطر إلا في بال قديس من عيار صاحبنا سانتشو أن يفصل تطور «البشر» عن تطور «المجتمع» الذي يعيش فيه أولئك البشر، وأن يواصل بعدئذ هذياناته على هذا الأساس الخيالي. وعلى أي حال، فقد نسي عبارته التي أوحاها إليه القديس برونو، والتي فرض فيها على البشر قبل بضعة أسطر المطلب الأخلاقي الخاص بتغيير أنفسهم، وبذلك تغيير مجتمعهم - وبنتيجة ذلك كان يوحد تطور البشر مع تطور مجتمعهم.

الإنشاء المنطقي الرابع:

الصفحة ١٥٦: حين يجعل الشيوعيين في تعارض مع مواطني الدولة، فإنه يضع في أفواههم العبارة التالية:

«إن ماهيتنا» (!) «لا تستقيم في كوننا جميعاً أبناء متساوين للدولة» (!) «بل في كوننا نوجد جميعاً من أجل بعضنا بعضاً». إننا متساوون جميعاً في هذه النقطة: «إننا نوجد جميعاً من أجل بعضنا بعضاً، وكل منا يعمل من أجل الغير، كل واحد منا عامل». ويبلغ الأمر به أن يفترض أن «الوجود بصفة العامل» = «وجود كل واحد منا من أجل الغير فقط»، بحيث إن الغير «على سبيل المثال يعمل كي يكسيني، وأنا كي ألبي حاجته إلى التسلي، هو من أجل طعامي وأنا من أجل تعلمه.

وهكذا فإن المشاركة في العمل هي كرامتنا ومساواتنا في وقت واحد. ماهي الميزة التي نحصل عليها من المواطنية؟ الأعباء. وما هي القيمة التي تعطى لعملنا؟ أدنى قيمة ممكنة... ما الذي تستطيعون أن تعارضونا به؟ لا شيء سوى العمل أيضاً! «إننا لا ندين لكم بمكافأة(*) إلا من أجل العمل وحده»؛ «ليس لكم أي حق علينا» «إلا بقدر ما تنتجون أشياء تكون نافعة لنا». «إننا نريد أن تكون جدارتنا في نظركم مساوية لما ننتجه لكم؛ لكننا سنطبق

(*) Récompense، بالفرنسية في النص الأصلي.

عليكم المقياس نفسه بالضبط». «إن الأعمال التي تحظى ببعض القيمة في نظرنا، أي العمل النافع عموماً، تحدد القيمة... إن ذلك الذي يصنع شيئاً نافعاً لا يتقدم عليه أحد من البشر، أو - أن جميع العمال (العاملين للمصلحة العامة) متساوون. لكن لما كان العامل يساوي أجوره، فلتكن جميع الأجور متساوية أيضاً» (ص ١٥٧، ١٥٨).

عند «شترنر» تبدأ «الشيوعية» بالبحث عن «الماهية» ؛ إن غرضه مرة أخرى، مثله مثل ذلك «المراهق» الصالح، أن «يتغلغل خلف الأشياء». أما إن الشيوعية حركة عملية تماماً، تلاحق أهدافاً عملية بوسائط عملية، وإنها لا تستطيع أن تنصرف إلى الاهتمام «بالماهية» لحظة واحدة إلا في ألمانيا وحدها، في مواجهة الفلاسفة الألمان - فهذا لا يعني طبعاً قديسنا في أي حال من الأحوال. إن هذه «الشيوعية» الشترنرية التي تتوق بهذا القدر إلى «الماهية» لا تتجاوز من جراء ذلك مستوى مقولة فلسفية بسيطة، «الإيثار[L'altruisme]، التي تقترب بعدئذ من العالم المادي بواسطة بعض المعادلات الإلزامية:

الإيثار	=	الوجود من خلال الغير فقط.
	=	الوجود بصفة العامل.
	=	صفة العامل عموماً.

وإننا لنود، فضلاً عن ذلك، أن نتحدى القديس سانتشو كي يبرهن على وجود فقرة واحدة تتضمن أدنى عنصر من هذه العبارات الواردة أعلاه عن «الماهية» وصفة العامل عموماً، الخ، عند أوين مثلاً (ذلك أن أوين، الذي يمثل الشيوعية الإنكليزية، يمكن أن يجسد «الشيوعية» بصورة مساوية مثلاً لغير الشيوعي وبرودون(*) الذي استخلص شترنر من كتاباته القسم الأكبر من العبارات الواردة أعلاه، معدلاً إياها على طبيعته الخاصة). وعلى أي حال، فإنه لا حاجة بنا إلى العودة القهقرى حتى هذا المدى. إن العدد الثالث من: صوت الشعب، المجلة الشيوعية الألمانية التي سبق الاستشهاد بها أعلاه، يقول:

(*) [إن هذا الهامش قد شطب من المخطوطة:] برودون الذي انتقدته بقوة الصحيفة العمالية الشيوعية الأخوة منذ عام ١٨٤١ لموضوعاته عن الأجور المتساوية، وصفة العامل عموماً، وكذلك المستبقيات الاقتصادية الأخرى التي تمكن مصادفتها في أعمال هذا المؤلف البارز، والذي لم يتبن الشيوعيون منه أي شيء على الإطلاق، باستثناء نقده للملكية.

«إن ما يسمى العمل اليوم ليس سوى جزء يسير وتافه من عملية الإنتاج الواسعة الجبارة؛ والحال أن الدين والأخلاق لا يشرفان باسم العمل إلا ذلك القسم من الإنتاج الباعث على النفور والمحفوف بالخطر، وبالإضافة إلى ذلك يجدان الجرأة على تزيين مثل هذا العمل بمختلف أنواع - كما كان هناك كلمات تبريك حقيقية (إلا إذا كان المقصود صيغاً سحرية): «اعمل بعرق جبينك- بحيث يصبح العمل محنة فرضها الله»؛ «العمل عذوبة الحياة»، وهي صيغة للتشجيع، الخ. إن أخلاق العالم الذي نحيا فيه تمتنع بكل حكمة عن أن تسمي أيضاً عملاً المظاهر الجذابة والطليقة للتعامل بين البشر. إنها تحتقر مثل هذه المظاهر، بالرغم من أنها تشكل هي الأخرى قسماً من الإنتاج. إن الأخلاق تحب أن تصفه بكل احتقار على أنه غرور، ولذة باطلة، وشهوانية. ولقد فضحت الشيوعية من جانبها هذه الأخلاق الحقيرة التي تلقي على الناس المواعظ المنافقة».

إن القديس ماكس يرجع الشيوعية بأسرها، على اعتبارها المشاركة العمومية في العمل، إلى أجور متساوية - وهو اكتشاف يكرره في «الانكسارات» الثلاثة التالية، في الصفحة ٣٥١: «ضد التنافس ينهض مبدأ مجتمع الصعاليك - التقاسم. أمن الممكن أذن، أنني، أنا المؤهل جداً(*)، لا أملك أي فضل على ذلك الذي يفتقر إلى المؤهلات جميعاً؟». وفيما بعد، في الصفحة ٣٦٣، يتحدث عن «ضريبة عامة على النشاط البشري في المجتمع الشيوعي». وأخيراً، في الصفحة ٣٥٠، يعزو إلى الشيوعيين الرأي بأن «العمل» هو «الملكية الوحيدة» للإنسان. وهكذا فإن القديس ماكس يُدخل من جديد إلى الشيوعية الملكية الخاصة في شكلها المزدوج - التوزيع والعمل المأجور. وكما كان الأمر من قبل بصدد «السرقة»، فإن القديس ماكس يبرهن هنا من جديد على أن «نظراته النافذة» «الخاصة» إلى الشيوعية ليست سوى الأفكار الأشد ابتذالاً والأعظم ضيقاً التي تنطوي عليها البورجوازية بشأنها. إنه يثبت كل جدارته بشرف كونه تلميذاً لبلونتشلي. ولما كان مالكاً صغيراً حقيقياً، فإنه يخشى كذلك،

(*) Der Vielvermögende، يتلاعب شترنر بالمعنى المزدوج لكلمة Vermögen (الخيرات المادية، المؤهلات).

وهو «المؤهل جداً»، «ألا يملك أي فضل على ذلك الذي يفتقر إلى المؤهلات جميعاً» - بالرغم من أن كل ما يمكنه أن يخافه إنما هو الانسياق مع «مؤهلاته» الخاصة.

وفيما عدا ذلك، فإن صاحبنا «المؤهل جداً» يتوهم أن المواطنية هي موضع اللامبالاة بالنسبة إلى البروليتاريين، بعدما افترض قبلاً أنهم يملكونها مبدئياً، بالضبط مثلما توهم أعلاه أن شكل الحكم هو موضع اللامبالاة بالنسبة إلى البورجوازيين. إن العمال يعلقون أهمية عظمى على المواطنية، يعني المواطنية الفاعلة، بحيث أنهم حيث يملكونها، في أميركا على سبيل المثال، «يفيدون» منها، وحيث لا يملكونها يناضلون في سبيل الحصول عليها. قارن مفاوضات عمال أميركا الشمالية في اجتماعات لا حصر لها، وتاريخ الميثاقية الإنكليزية بكاملها، والشيوعية والإصلاحية في فرنسا.

النتيجة الأولى

«لما كان العامل يعي أن الشغيل هو الشيء الجوهري فيه، فأنه يتقي الأنانية ويخضع لسيادة مجتمع عمالي، تماماً مثلما يتمسك البورجوازي بإخلاص» (!) «بالدولة القائمة على التنافس» (ص ١٦٢).

إذا كان العامل يعي شيئاً ما، فإنه يعي على الأكثر أن الشغيل هو الشيء الجوهري فيه بالنسبة إلى البورجوازي، ولذا فإنه يستطيع أن يؤكد نفسه بهذه الصفة في مواجهة البورجوازي. وإن كلا اكتشافي القديس سانتشو، «إخلاص البورجوازي» و«الدولة القائمة على التنافس»، يمكن أن يسجلا كدليلين جديدين على «أهلية» صاحبنا «المؤهل جداً».

النتيجة الثانية

«يجب على الشيوعية أن تستهدف «رخاء الجميع». وفي الحقيقة فإنه ليقال في هذه الحالة أنه لا حاجة لأي امرئ لأن يتخلف عن الركب. لكن ما عسى أن يكون هذا الرخاء إذن؟ هل للجميع الرخاء الواحد ذاته؟ هل يتمتع كل البشر برخاء متساوٍ في الظروف الواحدة ذاتها؟... إذا كان الأمر كذلك، فالمسألة هي إذن، مسألة «رخاء حقيقي». أفلسنا نصل بذلك بالضبط إلى النقطة حيث بدأ طغيان الدين؟... لقد رسم المجتمع أن رخاء معيناً هو

«الرخاء الحقيقي». ولنفترض أن هذا الرخاء، على سبيل المثال، هو المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل، وأنك تفضل، من جانبك، الملذات العديدة التي يوفرها الكسل؛ إذن، فالمجتمع... سوف يمتنع بكل حذر عن اتخاذ الترتيبات من أجل ما يلذك أنت. إن الشيوعية، إذ تنادي بالرخاء للجميع، تدمر في الوقت ذاته رخاء أولئك الذين عاشوا حتى الآن على ريوعهم» الخ.. (ص ٤١١، ٤١٢).

«وإذا كان الأمر كذلك»، فإن المعادلات التالية تترتب عليه:

رخاء الجميع	=	الشيوعية.
	=	إذا كان الأمر كذلك.
	=	نفس الرخاء الواحد للجميع.
	=	الرخاء المتساوي في الظروف الواحدة نفسها.
	=	الرخاء الحقيقي.
	=	(الرخاء المقدس، حكم المقدس، التراتب)(*).
	=	طغيان الدين.
الشيوعية	=	طغيان الدين.

«في الحقيقة إنه ليقال» إن «شترنر» قال هنا عن الشيوعية الشيء ذاته الذي قاله من قبل عن شيء آخر.

إن مدى العمق الذي «تغلغل» إليه قديسنا في ماهية الشيوعية يتضح كذلك من الحقيقة التالية، ألا وهي أنه ينسب إلى الشيوعية الرغبة في فرض «المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل» على أنها «الرخاء الحقيقي». من ذا يفكر في «المتعة المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل(*) باستثناء «شترنر» وبعض الإسكافيين والخياطين البرلينيين! والأكثر من

(*) إن القوسين الموضوعين هنا هما من وضع ماركس نفسه.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] من يستطيع، باستثناء شترنر، أن يضع مثل هذه السخافات الأخلاقية في أفواه البروليتاريين الثوريين اللاأخلاقيين، الذين يعرف كل العالم المتحضر (وصحيح أن برلين لا تنتسب إلى العالم المتحضر؛ فالإنسان في برلين مثقف فحسب) إنهم ينطوون على النية الشريرة لا في «كسب لذتهم بصورة شريفة»، «بواسطة العمل»، بل في الاستيلاء عليها عنوة!

ذلك، إنه يضع مثل هذه العبارات في فم الشيوعيين الذين يسقط عندهم أساس كل هذا التعارض بين العمل - والمتعة. ألا فليطمئن أخلاقياً القديس بهذا الصدد. إن «الكسب الشريف» سوف يترك له ولأولئك الذين يمثلهم وإن كانوا مجهولين منه - لحرفييه الصغار الذين قضت عليهم حرية الصناعة والذين اجتاحهم «الاستياء» الأخلاقي. وإن «الملذات العديدة التي يوفرها الكسل» تنتسب كذلك كلياً إلى المفاهيم البورجوازية الأشد ابتذالاً. بيد أن ذروة الفقرة بكاملها هي تلك الملاحظة الماكرة التي يوجهها ضد الشيوعيين: إنهم يريدون أن ينقضوا «رخاء» أصحاب الريع ومع ذلك يتحدثون عن «رخاء الجميع». وبنتيجة ذلك، فإنه يعتقد أنه سوف يكون هناك بعد في المجتمع الشيوعي أصحاب ريع لا بد من نقض «رخائهم». وإنه ليؤكد أن «رخاء» صاحب الريع بصفته ريع لاصق بالأفراد الذين هم أصحاب ريع في الوقت الحاضر، وإنه غير منفصل عن فرديتهم. وإنه ليتوهم أنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إلى هؤلاء الأفراد أي «رخاء» غير ذلك الذي يقرره وجودهم من حيث هم أصحاب ريع. وإنه ليعتقد فيما عدا ذلك أن المجتمع قد نظم سلفاً بطريقة شيوعية وهو مضطر بعد لأن يخوض الصراع ضد أصحاب الريع وأشباههم(*). وصحيح أنه لن ينتاب الشيوعيين أي تردد بشأن قلب حكم البورجوازية ونقض «رخائها» حالما يصبح ذلك في مقدورهم(**) وهم لا يأبهون مطلقاً لما إذا كان هذا «الرخاء» المشترك لأعدائهم، المحدد

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وأخيراً يتقدم إلى الشيوعيين بالمطلب الأخلاقي التالي: إنه يتوقع منهم الاستمرار إلى الأبد بالسماح لأصحاب المداخيل والتجار والصناعيين، الخ، باستغلالهم بكل طمأنينة، لأنهم لا يستطيعون إلغاء الاستغلال من دون أن يدمروا في الوقت ذاته «رخاء» هؤلاء السادة. إن جاك المغفل، إذ ينادي بنفسه الآونة مدافعاً عن البورجوازيين الكبار، يستطيع أن يوفر على نفسه عناء إلقاء المواعظ الأخلاقية على الشيوعيين، الذين يستطيعون في كل يوم أن يستمعوا إلى مواعظ أفضل بكثير من أفواه هؤلاء «البورجوازيين الصالحين».

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] ولن يكون لديهم أوهام بهذا الشأن بالضبط لأن «رخاء الجميع» من حيث هم «أفراد من لحم ودم» هو بالنسبة إليهم أهم من «رخاء» الطبقات الاجتماعية الحالية. إن «الرخاء» الذي يستمتع به صاحب الريع بصفته صاحب ريع، ليس هو «برخاء» الفرد من حيث هو فرد، بل رخاء صاحب الريع، ليس هو برخاء فردي، بل رخاء عام ضمن إطار الطبقة.

بالعلاقات الطبقية، يستنجد كذلك، في شكل «الرخاء الشخصي»، بعاطفية يفترض وجودها بكل بلاهة.

النتيجة الثالثة

في الصفحة ١٩٠، في المجتمع الشيوعي،

«ينبعث القلق في شكل العمل».

إن البورجوازي الصالح «شترنر»، الذي يغتبط سلفاً لأنه سيصادف من جديد «قلقه» المفضل في الشيوعية، قد أخطأ التقدير مع ذلك هذه المرة. ليس «القلق» شيئاً آخر سوى ذلك الشعور من الضيق والغم الذي يشكل في الظروف البورجوازية الرفيق الضروري للعمل، هذا النشاط الحقير من أجل كسب الرزق بكل عناء. وإن «القلق» ليزدهر في شكله الأنقى بين البورجوازيين الألمان الصالحين، حيث هو مزمن و«متماثل مع ذاته في كل الأوقات»، حقير وباعث على النفور، في حين أن بؤس البروليتاري يتخذ شكلاً حاداً، قاسياً، ويدفعه إلى صراع حياة أو موت، ويجعل منه ثورياً، وبالتالي لا يولد «القلق»، بل الهوى. فإذا كانت الشيوعية راغبة في نقض(*) «قلق» البورجوازي وبؤس البروليتاري على حد سواء، فمن المفروغ منه أنها لا تستطيع أن تفعل ذلك من دون نقض سبب هذا وذاك، أي «العمل».

ونصل الآن إلى الإنشاءات التاريخية للشيوعية.

الإنشاء التاريخي الأول

«طالما كان الإيمان كافياً من أجل شرف الإنسان وكرامته، فإنه ما كان في الإمكان رفع أي اعتراض ضد أي عمل، حتى العمل الأشق» - «لم يكن في مقدور الطبقات المضطهدة أن تتحمل بؤسها إلا بقدر ما كانت تتألف من مسيحيين». (إن أقصى ما يمكن أن يقال إنها لم تكن تتألف من مسيحيين إلا بقدر ما كانت تتحمل وضعها البائس)، «ذلك أن المسيحية» (التي كانت تقف خلفهم تلوح بالعصا) «لم تكن تتيح لتذمرهم واستيائهم أن يحرزا تقدماً» (ص ١٥٨).

(*) Aufheben، (المترجم).

أما «كيف يعرف شترنر جيداً» ما كان في مقدور الطبقات المضطهدة أن تفعله، فهذا ما نعرفه عندما نقرأ الدفتر الأول من المجلة الأدبية الجديدة [*L'Allgemeine Literature Zeitung*]، حيث «النقد في هيئة مجلد حاذق»[١٣١] يستشهد بالفقرة التالية من كتاب تافه:

«إن الإملاق الحديث قد اتخذ طابعاً سياسياً؛ فبينما كان المتسول القديم يتحمل مصيره بكل استسلام معتبراً إياه إرادة الله، فإن الصعلوك الحديث يسأل ما إذا كان ملزماً بأن يحيا حياة بائسة بمجرد أن الصدفة شاءت أن يولد في الأسمال».

وبفضل هذه القوة التي تملكها المسيحية، فإن الصراعات الأكثر دموية ومرارة التي قامت إبان تحرير الأقنان قد كانت على وجه الدقة تلك الصراعات التي جرت ضد الإكليريكيين الإقطاعيين، وقد تحقق تحرير الأقنان بالرغم من كل احتجاجات وثورات المسيحية كما كانت مجسدة في أولئك الكهنة (راجع: أيدن، تاريخ الفقراء [*history of poor*][١٣٢]، الكتاب الأول؛ وغيزو، تاريخ الحضارة في فرنسا [*histoire de la civilisation on france*]؛ ومونتي، تاريخ الفرنسيين من مختلف الطبقات [*histoire des français des divers état*][١٣٣]، الخ)، في حين كان الكهنة الصغار من جهة أخرى، وعلى الأخص في مطلع الحقبة الوسيطة، يحرضون الأقنان على «الاحتجاج» و«الثورة» ضد السادة الإقطاعيين العلمانيين (laïques) (راجع على الأخص مجموعة التشريعات الشهيرة لشارلمان). راجع كذلك ما كتب أعلاه بشأن «الطبقات المضطهدة» وثوراتها في القرن الرابع عشر بصدد «الاضطرابات العمالية التي اندلعت هنا وهناك».

إن الأشكال الباكرة للانتفاضات العمالية كانت مرتبطة بدرجة تطور العمل في حقبتها وبنية الملكية المترتبة عنه؛ وإن الانتفاضات الشيوعية المباشرة أو غير المباشرة مرتبطة بالصناعة الكبرى. وبدلاً من أن يدخل القديس ماكس في دقائق هذا التاريخ الشامل، يقوم بانتقال مقدس يقودنا من الطبقات المضطهدة الصابرة إلى الطبقات المضطهدة المتبرمة.

«الآن، حين يجب على كل امرئ أن يتثقف كي يصبح إنساناً («كيف»، على سبيل المثال، «يعرف» العمال الكاتالونيون أنه «يجب على كل امرئ أن يتثقف كي يصبح إنساناً»؟)، «يتطابق إلزام الإنسان بالعمل الآلي مع العبودية» (ص ١٥٨).

وبالتالي، فقبل سبارتاكوس(Spartacus) وانتفاضة العبيد، كانت المسيحية هي التي منعت «إلزام الإنسان بالعمل الآلي» من «التطابق مع العبودية»؛ وفي أيام سبارتاكوس، فإن فكرة «الإنسان» وحدها هي التي نقضت هذه العلاقة وأتت بالعبودية -«أو لعل» شترنر سمع «حتى» شيئاً ما عن العلاقة بين الانتفاضات العمالية الحديثة والإنتاج الآلي وأراد أن يلمح إليها هنا؟ وفي هذه الحالة، فليس إدخال العمل الآلي هو الذي حوّل العمال إلى عصاة، بل إدخال فكرة «الإنسان» هو الذي حوّل العمل الآلي إلى عبودية. «وإذا كان الأمر كذلك»، فإنه «في الحقيقة ليقال إذن»: إن لدينا هنا تاريخاً «أوحد» للحركات العمالية.

الإنشاء التاريخي الثاني

«لقد بشرت البورجوازية بإنجيل المتعة المادية، وهي مندهشة الآن لأن هذا المذهب يجد مؤيدين له بيننا، نحن البروليتاريين» (ص ١٥٩).

لقد كان العمال راغبين لتوهم في تحقيق فكرة «الإنسان»، المقدس؛ والآن فإنها «المتعة المادية»، الدنيوية؛ ولقد كانت المسألة أعلاه مسألة «حقارة» العمل، أما الآن فليست المسألة سوى مسألة عمل المتعة. إن القديس سانتشو يوجه هنا صفعتين إلى ردفيه الأعرضين(*)- وتصيب الصفعة الثانية تاريخ شترنر، التاريخ المقدس. وحسب التاريخ المادي، فإن الأرستقراطية هي التي كانت سباقة إلى وضع إنجيل المتعة الدنيوية في مكان متعة الإنجيل؛ وإن البورجوازيين الواقعيين قد كرسوا أنفسهم بادئ ذي بدء للعمل من أجلها، متخلين لها بكل خبث عن الملذات التي حرموا هم أنفسهم منها بفعل قوانين مناسبة (وبذلك فإن قوة الأرستقراطية انتقلت، في شكل المال، إلى جيوب البورجوازيين).

وحسب تاريخ شترنر، فقد اقتصرت البورجوازية راضية على السعي إلى «المقدس»، على الخلود إلى عبادة الدولة وعلى الدولة «تحويل جميع الأشياء الموجودة إلى أشياء وهمية»، ولم يكن بد من اليسوعيين من أجل «إنقاذ الحسية من الانحطاط التام». ووفقاً لهذا التاريخ الشترنري ذاته، فإن البورجوازية قد استولت على كل السلطة لنفسها بواسطة الثورة،

(*) ambas sus valientes posaderas، بالإسبانية في النص الأصلي.

وبنتيجة ذلك استولت على إنجيل أصحاب السلطة، إنجيل المتعة المادية، بالرغم من أننا بلغنا الآن، حسب التاريخ الشترنري ذاته، النقطة حيث «الأفكار وحدها تهيمن في العالم». وهكذا يجد تراتب شترنر نفسه «بين ردفيه»(*).

الإنشاء التاريخي الثالث

ص ١٥٩: «بعدما حررت البورجوازية البشر من استبداد وتعسف هذا المرء أو ذاك، يبقى ذلك النمط من التعسف الذي ينشأ من وضعية العلاقات التي يمكن أن تسمى مصادفة الظروف. تبقى - السعادة وأولئك الذين وافتهم السعادة(**).

ومن ثم يجعل القديس سانتشو الشيوعيين «يكتشفون قانوناً ونظاماً يضعان حداً لهذه التذبذبات» (التذبذبات من هذا النمط)؛ وإن كل ما يعرفه في هذا الشأن هو أنه ينبغي على الشيوعيين أن ينادوا الآن: «فليكن هذا النظام مقدساً من الآن فصاعداً!» (بينما كان ينبغي له بالأحرى أن ينادي الآن: «فليكن اضطراباً توهماتياً نظام الشيوعيين المقدس». «هنا الحكمة» (رؤيا القديس يوحنا، ١٣: ١٨) «من له فهم فليحسب عدد» السخافات التي يحشرها شترنر هنا - وهو بالغ الإطناب عادة ويكرر نفسه - في [أسطر] قليلة.

إن العبارة الأولى، في شكلها الأعم، تقرر ما يلي: بعدما نقضت البورجوازية الإقطاعية، بقيت البورجوازية. أو: بعدما نقضت هيمنة الأفراد في مخيلة «شترنر»، بقي أن يصنع العكس على وجه الدقة. «في الحقيقة أنه ليقال» إن المرء يستطيع أن يجعل الحقبتين التاريخيتين الأشد تباعداً على علاقة هي العلاقة المقدسة، العلاقة بصفتها المقدس، العلاقة في السماء.

وفيما عدا ذلك، فإن هذه العبارة للقديس سانتشو لا تكتفي بالأسلوب البسيط(***) السابق الذكر للامعقولية، بل لا بد لها أن تحوله إلى الأسلوب المركب والثنائي التركيب(****) للامعقولية. ذلك أن القديس ماكس، أولاً، يصدق البورجوازيين الذين يتحررون حين

(*) ambas posaderas، بالإسبانية في النص الأصلي.

(**) إن المؤلفين قد عدّلا قليلًا في هذا الاستشهاد من شترنر.

(***) mode simple، بالفرنسية في النص الأصلي.

(****) mode composé et bicomposé، بالفرنسية في النص الأصلي.

يقولون إنهم، إذا تحرروا من استبداد وتعسف هذا المرء أو ذاك، فإنهم يكونون قد حرروا كتلة المجتمع بصفته كلاً من هذه الشرور. ثانياً، في الحقيقة أنهم لم يتحرروا من «استبداد الأفراد وتعسفهم»، بل من هيمنة الأصناف الحرفية، والطوائف الحرفية، والمرتبة، وبالتالي كانوا الآن للمرة الأولى، بصفتهم بورجوازيين فرديين فعليين، في مركز يفرضون منه «التعسف والاستبداد» على العمال. ثالثاً، إنهم لم ينقضوا سوى المظهر الأكثر أو الأقل مثالية لتعسف الأفراد واستبدادهم السابقين، كيما يقيموا في مكانهما هذا التعسف وهذا الاستبداد الجديدين في كل قسوتهما المادية. لم يكن يريد، هو البورجوازي، أن يكون «تعسفه واستبداده» مقيدين بعد الآن «بالتعسف والاستبداد» الخاصين بالسلطة السياسية السابقة المركزة في الملكية والنبلاء والطوائف الحرفية، بل مقيدين على الأكثر بالمصالح العامة فقط للطبقة البورجوازية بكاملها كما يعبّر عنها في التشريع البورجوازي. إنه لم يفعل شيئاً أكثر من نقض التعسف والاستبداد اللذين يقفان حجر عثرة في وجه تعسف واستبداد البورجوازيين الفرديين (أنظر «الليبرالية السياسية»).

فبدلاً من أن يقوم القديس سانتشو بتحليل واقعي لحالة العلاقات التي أصبحت، مع حكم البورجوازية، حالة مختلفة كل الاختلاف لعلاقات مختلفة الشروط كلياً، يتركها قائمة في شكل المقولة العامة «حالة، الخ»، ويسبغ عليها الاسم الأكثر غموضاً «لمصادفة الظروف»، فكأن «تعسف واستبداد هذا الفرد أو ذاك» ليسا بحد ذاتهما «حالة من العلاقات». وأما إذا تخلص هكذا من القاعدة الواقعية للشيوعية، أي الحالة المحددة للعلاقات في ظل النظام البورجوازي، فإنه يستطيع الآونة أيضاً أن يحوّل هذه الشيوعية الهوائية إلى شيوعية مقدسة.. «في الحقيقة إنه ليقال» إن «شترنر» هو «إنسان ثروته» التاريخية «مثالية صرفة»، وهمية - «الصعلوك الكامل» (أنظر «الكتاب»، ص ٣٦٢).

إن هذا الإنشاء العظيم، أو بالأحرى مقدماته، يكرر مرة أخرى في الصفحة ١٨٩ بتأكيد كبير في الشكل التالي:

«إن الليبرالية السياسية قد نقضت التفاوت بين السادة والخدم؛ لقد انتجت انعدام

\السلطة، الفوضى» (!)؛ «إن السيد قد فصل عن الفرد، عن الأناني، كي يصبح شبحاً: القانون أو الدولة».

هيمنة الأشباح = (التراتب) = انعدام السلطة، المعادل لهيمنة البورجوازي «الكلّي القدرة». وكما نرى، فإن هيمنة الأشباح هذه هي، على النقيض من ذلك، هيمنة السادة الفعليين \العديدين؛ وبالتالي فإنه يمكن اعتبار الشيوعية، بتبرير مساوٍ، على أنها التحرر من هيمنة هؤلاء السادة العديدين. وعلى أي حال، فإن هذا ما لا يستطيع القديس سانتشو أن يسمح به، لأن إنشاءاته المنطقية للشيوعية وكل نظامه عن «الأحرار» سوف تضطرب إذن. لكن تلك هي الحال عبر «الكتاب» برمته. إن نتيجة واحدة من مقدمات قديسنا الخاصة، حقيقة تاريخية واحدة، تكفي من أجل إسقاط سلسلة كاملة من النظرات النافذة والنتائج.

الإنشاء التاريخي الرابع

في الصفحة ٣٥٠ يشتق القديس سانتشو الشيوعية بصورة مباشرة من نقض القنانة.

١ ـ الموضوعة الرئيسية

«لقد تحقق تقدم فائق عندما فرض البشر أن يعتبروا» (!) «مالكين. وبذلك نقضت العبودية الإقطاعية، وجميع الذين لم يكونوا يعتبرون حتى ذلك الحين سوى ملكية أصبحوا من الآن فصاعداً \أسياداً».

(إن هذه اللامعقولية، وفقاً للأسلوب البسيط، تعني ما يلي: لقد نقض الرق حالما تم نقضه). وإن هذه اللامعقولية، وفقاً للأسلوب المركب، هي أن القديس سانتشو يعتقد أن البشر قد أصبحوا «مالكين» بفضل التأمل المقدس، بفعل «الاعتبار»، من جراء «أنهم يعتبرون»، في حين أن الصعوبة كانت تستقيم في التحوّل إلى «مالكين»، ثم جاء الاعتبار من تلقاء ذاته في وقت لاحق؛ أما الأسلوب الثنائي التركيب أخيراً: حين بدأ نقض الرق، الذي كان محلياً بعد بادئ الأمر، في تطوير عواقبه، وبذلك أصبح عمومياً، توقف البشر عن القدرة على فرض «الاعتبار» بأن التملك جدير بالعناء (بالنسبة إلى المالك أصبح أولئك الذين يملكهم باهظي التكاليف)؛ وبنتيجة ذلك فإن الكتلة العريضة لأولئك «الذين لم يكونوا حتى

ذلك الحين سوى ملكية، أي عمالاً إجباريين، قد أصبحوا من جراء ذلك لا «سادة» بل عمالاً أحراراً.

٢ ـ **الموضوعة التاريخية الصغرى**، التي تشمل حوالى ثمانية قرون، والتي من المؤكد أن المرء «لن يدرك مبلغ خطورتها» (راجع ويغان، ص ١٩٤).

«وعلى أية حال، فمن الآن فصاعداً ملكيتك [Dein haben] وما تملكه [Deine habe] لا يكفيان بعد الآن، ولا يعترف بهما بعد الآن؛ ومن جهة أخرى، فإن قدرتك على العمل وعملك يزدادان قيمة. إننا الآن نأخذ في الحساب سيادتك على الأشياء كما من قبل» (؟) «ملكيتك لها». إن عملك ثروتك. إنك الآن سيد أو مالك ما تبدعه بعملك وليس ما تحصل عليه بالإرث» (المصدر ذاته).

«من الآن فصاعداً» – «بعد الآن» – «من جهة أخرى» – «الآن» «كما من قبل» – «الآن» – «أوليس» – ذلك هو محتوى هذه الموضوعة.

وعلى الرغم من أن «شترنر» توصل «الآن» إلى حيث أنك (يعني شيليغا) سيد ما تبدعه بعملك وليس ما تحصل عليه من الإرث، فإنه يخطر «الآن» له على حين غرة أن العكس بالضبط هو ما يحدث – وبذلك يجعل الشيوعية تولد كمسخ من تزاوج هاتين المقدمتين المشوهتين.

٣ ـ **النتيجة الشيوعية**

«لكن بما أن جميع الأشياء يتم الحصول عليها الآن بالإرث وكل فلس تملكه لا يحمل طابع العمل، بل طابع الإرث»، (قمة اللامعقولية) «فإنه من الواجب إذن، إعادة صهر جميع الأمور».

وعلى هذا الأساس، فإنه في مقدور شيليغا أن يتوهم أنه توصل إلى كلا نهوض وسقوط الكومونات الوسيطة وشيوعية القرن التاسع عشر في الوقت ذاته. أما القديس ماكس، فبالرغم من كل عباراته عن «ما تبدعه بالعمل» و«ما تحصل عليه بالإرث»، فإنه لا يتوصل مطلقاً إلى «السيادة على الأشياء»، بل على الأكثر إلى «تملك» اللامعقولية.

ويستطيع عشاق الإنشاءات أن يشاهدوا فضلاً عن ذلك في الصفحة ٤٢١ كيف ينشىء

القديس ماكس الشيوعية من جديد، بعد إنشائها من نظام الرق، في شكل الرق في ظل سيد يتمتع بحق الولاء الإقطاعي: المجتمع - وذلك وفقاً للمخطط ذاته الذي أتاح أعلاه أن يحوّل إلى «المقدس»، الذي بنعمته تتلقى شيئاً ما، الواسطة التي تخدمنا في الحصول عليه. الآن، في الختام، سوف لا نعالج بالإضافة إلى ذلك سوى بعض «النظرات النافذة» إلى «ماهية» الشيوعية، التي تترتب على المقدمات المعطاة أعلاه.

وقبل كل شيء، يزودنا «شترنر» بنظرية جديدة للاستغلال، تستقيم فيما يلي:

«إن العامل في مصنع للدبابيس لا ينجز إلا قطعة واحدة من العمل، فهو لا يعمل إلا كي يهيئ عمل رجل آخر يستخدمه إذن، ويستغله» (ص ١٥٨).

وهكذا فإن «شترنر» يكتشف هنا أن العمال في المصنع يستغلون بعضهم بعضاً بصورة متبادلة، لأن كل واحد منهم «يهيئ عمل الآخر» في حين أن صاحب المصنع، الذي لا تعمل يداه إطلاقاً، لا يستطيع إذن، أن يستغل العمال. ويقدم «شترنر» هنا مثالاً بارزاً على الوضع المحزن الذي وضعت الشيوعية المنظرين الألمان فيه. إن عليهم الآن أن يعنوا كذلك بالأمور الدنيوية مثل مصانع الدبابيس، الخ، التي يتصرفون حيالها مثل برابرة فعليين، مثل هنود أوجيبوي(١٣٤) والزيلنديين البدائيين.

«وعلى النقيض من ذلك»، فإن الشيوعية الشترنرية «تنادي» (المصدر ذاته):

«كل عمل يجب أن يستهدف إرضاء «الإنسان»، و«بالتالي فإنه يجب على» («الإنسان») «أن يصبح سيداً في عمله أيضاً، يعني أن يكون قادراً على خلقه بصفته الكلية».

يجب أن يصبح «الإنسان» سيداً!- إن «الإنسان» باقٍ صانع رؤوس دبابيس، لكنه يملك عزاء معرفة أن رأس الدبوس جزء من الدبوس وإنه يستطيع أن يصنع الدبوس بكامله. وإن التعب والقرف الناتجين عن صنع رؤوس الدبابيس بصورة متكررة إلى الأبد يتحولان، بفضل هذه المعرفة، إلى «إرضاء الإنسان». [أواه، يا] برودون!

وهذه نظرة نافذة أخرى:

«بما أن الشيوعيين يعلنون أن الفعالية الحرة هي وحدها ماهية» (iterum Crispinus)(*)

(*) هذا كريسبينوس من جديد، والمقصود إنها اللازمة.

«الإنسان، فهم، مثل أي مذهب مؤسس على أيام العمل يحتاجون يوم أحد، وقتاً للتمجيد والعبادة إلى جانب عملهم الذي لا روح فيه».

فلندع جانباً «ماهية الإنسان» التي حشرت هنا بالقوة. إن سانتشو البائس ملزم فيما عدا ذلك بأن يحوّل «الفعالية الحرة»، يعني ما يسميه الشيوعيون الوجود الخلاق كما ينشأ عن التطور الحر بجميع الإمكانات التي يتحلى بها «الفرد الكامل» (نقول هذا كي يفهمنا «شترنر»)، إلى «العمل الذي لا روح فيه»، وذلك لأن صاحبنا البرليني يلاحظ أن المسألة هنا ليست مسألة «عمل الفكر الشاق». ويمكن الآن أيضاً بفضل هذا التحويل البسيط، أن يحوَّل الشيوعيون إلى «مذهب مؤسس على أيام العمل». وبما أن يوم عمل المواطن يصادف هنا، فمن الطبيعي عندئذ أن يصادف يوم أحده في الشيوعية من جديد.

ص ١٦١ - «إن المظهر الأحدي [dimanche] للشيوعية يستقيم في أن الشيوعي يشاهد فيك الإنسان، الأخ».

وهكذا يظهر الشيوعي هنا بصفته «إنساناً» وبصفته «عاملاً». وهذا ما يسميه القديس سانتشو (المصدر ذاته) «وظيفة مزدوجة يسندها الشيوعيون إلى - وظيفة كسب مادي ووظيفة كسب أخلاقي».

وهاهو يُدخل إلى الشيوعية حتى «الكسب» والبيروقراطية: وإن الشيوعية «تبلغ هدفها الأخير» بذلك طبعاً، إذ تكف عن كونها شيوعية. وعلى أي حال، فإن شترنر ملزم بهذا التصرف لأن كل فرد يعطى في «رابطته»، التي سوف ينشئها في وقت لاحق، «وظيفة مزدوجة» - بصفته إنساناً وبصفته «الأوحد»- وكمقدمة لذلك، إنه يبرز هذه الازدواجية بأن ينسبها إلى الشيوعية، وهي طريقة سوف نصادفها من جديد في نظريته عن الإقطاعية وعن الانتفاع.

ويعتقد «شترنر» في الصفحة ٣٤٤ أن «الشيوعيين» يريدون «أن يسووا بصورة ودية مسألة الملكية»، بل يجعلهم في الصفحة ٤١٣ يستنجدون بتفاني البشر وبالاستعداد لنكران الذات

عند الرأسماليين(*)! إن الشيوعيين[١٣٥] القلائل الذين ظهروا منذ حقبة بابوف والذين لم يكونوا ثوريين يعدون على أصابع اليد؛ إن الأغلبية العريضة من الشيوعيين في جميع البلدان هي ثورية. ولقد استطاع القديس ماكس أن يكتشف وجهة النظر الشيوعية من «الاستعداد لنكران الذات عند الغني» و«تفاني البشر» من مقاطع قليلة عند كابيه، وهو بالضبط الشيوعي الذي يعطي أكثر من أي شيوعي آخر الانطباع بأنه يستنجد بالتفاني (dévoûment)(**). إن هذه المقاطع موجهة ضد الجمهوريين، وعلى الأخص ضد الهجمات على الشيوعية من قبل السيد بوشيه، الذي لا يزال يسيطر على جماعة ضئيلة من العمال في باريس:

«ينطبق الأمر نفسه على التفاني (dévoûment)؛ ذلك هو مذهب السيد بوشيه، لكن المجرد من شكله الكاثوليكي، لأنه مما لا ريب فيه أن السيد بوشيه يخشى أن تنفِّر كاثوليكيته كتلة العمال وتصدهم عنه. ويقول بوشيه(***): «كيما ينجز المرء واجبه(****) (devoir) بجدارة، لا بد من التفاني (dévoûment)» - فليفهم من يستطيع! وليميز من يستطيع بين(devoir) و(dévoûment). - «إننا نطلب التفاني من كل امرئ، سواء من أجل

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] ههنا يدعي القديس ماكس من جديد حكمة الاستيلاء على قلوب الناس والأخذ بألبابهم، فكأن كل حديثه عن البروليتاريا المتمردة لم يكن سوى تزييف فاشل لويتلينغ وبروليتارياه اللصوصية - إن ويتلينغ هو واحد من الشيوعيين القلائل الذين يعرفهم بفعل نعمة بلونتشلي.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن جميع الشيوعيين في فرنسا يأخذون على أتباع سان سيمون وفورييه نزعتهم السلمية ويختلفون عنهم في أنهم تخلوا كلياً عن أي أمل في «تسوية ودية»، بالضبط. كما أن المقياس ذاته يميز في بريطانيا بصورة رئيسية الميثاقيين من الاشتراكيين.

(***) يحدث أن يدخل ماركس بعض التعديلات أثناء الترجمة، وهي على أية حال تعديلات طفيفة لا تغير في المعنى مطلقاً. مثلاً يكتب هنا (ويقول بوشيه) حيث في الأصل (تقول الورشة). وقد أسقط جزءاً من الجملة: «كي لا يسيء استخدام حقه». وقد ترجم قبل قليل فعل (rebuter) عند كابيه بفعلين: نفر، وصد.

(****) يكتب ماركس (Aufopferung)ويضع الترجمة الفرنسية بين قوسين كما كانت تكتب في ذلك الحين. كذلك الأمر بالنسبة إلى pflicht (واجب). وفي هذه الفقرة من دحض مذاهب الورشة لكابيه، الصادر في باريس عام ١٨٤٢، لم يستخدم ماركس الأحرف المائلة أو الكبيرة كما وردت جميعاً في الأصل.

الوحدة الوطنية الكبرى أم من أجل الرابطة العمالية... يجب أن نكون متحدين دائماً، متفانين (dévoûés) دائماً لبعضنا بعضاً» – يجب، يجب، يجب! من السهل أن يقال ذلك، والناس يقولونه منذ زمن طويل، ولسوف يقولونه بعد لفترة طويلة من الزمن من دون أي مزيد من النجاح، إذا لم يستطيعوا أن يجدوا علاجاً آخر! «إن بوشيه(*) يشكو من أنانية الأغنياء، لكن ما جدوى مثل هذه الشكاوى؟ وأن بوشيه يقول إن جميع الذين يرفضون التفاني هم أعداء».

ويقول(**): «إذا رفض إنسان، تحدوه الأنانية، أن يتفانى للآخرين [...] فما العمل؟ إننا لا نتردد لحظة واحدة(***) في الجواب: إن المجتمع يملك الحق دائماً في أن يأخذ منا ما يفرض علينا واجبنا أن نضحي به من أجله... إن التفاني هو الوسيلة الوحيدة من أجل انجاز الواجب. ويجب على كل واحد منا أن يتفانى، دائماً وفي كل مكان. وإن ذلك الذي يرفض بدافع الأنانية أن ينجز واجبه في التفاني يجب أن يكره على القيام به» – هكذا يهتف بوشيه(****) بالجميع: «تفانوا، تفانوا، ضحوا بأنفسكم! لا تفكروا إلا في التضحية بأنفسكم»! أفلا يعني هذا إساءة فهم الطبيعة البشرية ودوسها بالأقدام؟ [...] أليست هذه... نظرة خاطئة، بل نكاد – نظرة صبيانية مضحكة، وحمقاء(*****)» (كابيه دحض مذاهب الورشة [*Refutation des doctrines de l'atelier*]، ص ١٩، ٢٠). وإن كابيه ليبرهن إذن، في الصفحة ٢٢، للجمهوري بوشيه أنه ينتهي بالضرورة إلى «أرستقراطية للتفاني» ذات درجات مختلفة، ومن ثم يسأل بصورة سافرة: «ماذا يحدث إذن للتفاني (*dévoûment*)؟ ماذا يتبقى من التفاني إذا كان البشر لا يتفانون إلا من أجل بلوغ أعلى قمم التراتب(******)؟ ... إن

(*) في الأصل : الورشة.

(**) كلمة «ويقول» مضافة من ماركس.

(***) كلمتا «لحظة واحدة» مضافتان من ماركس.

(****) في الأصل الورشة.

(*****) التشديد هنا من ماركس.

(******) في الأصل: إذا كان الناس يتفانون من أجل...

مثل هذا النظام يمكن أن ينشأ(*) في ذهن رجل يود أن يصبح البابا أو الكاردينال!- لكن في أذهان العمال!!» -«إن السيد بوشيه(**) لا يريد أن يصبح العمل تسلية سارة، ولا أن يعمل الإنسان من أجل إرضاء نفسه ويخلق ملذات جديدة لنفسه. إنه يؤكد... «إن الإنسان موجود على الأرض كي ينجز وظيفة فقط كي ينجز، واجباً(une fonction, un devoir) وإنه يبشر الشيوعيين قائلاً: «لا، إن الإنسان، هذه القوة العظمى، لم يخلق من أجل نفسه،تلك فكرة فظة. إن الإنسان عامل (*ouvrier*) في العالم، ويجب عليه أن ينجز العمل (*œuvre*) الذي تفرضه الأخلاقية على فعاليته، ذلك هو واجبه... ألا لا يغب عن أنظارنا حقيقة أن علينا أن ننجز وظيفة عالية - وظيفة بدأت مع اليوم الأول لوجود الإنسان ولن تنتهي إلا مع البشرية [...]»- (لكن من الذي كشف جميع هذه الأشياء الرائعة[للسيد]بوشيه) - وهو ما كان شترنر يترجمه كما يلي: من أين لبوشيه أن يعرف مثل هذه المعرفة الجيدة عن ما ينبغي للإنسان أن يصنعه؟ [...] وعلى أي حال فليفهم من يستطيع الفهم(***). ويستطرد بوشيه(****): «ماذا! أكان على الإنسان أن ينتظر آلاف القرون كيما يتعلم منكم أنتم الشيوعيون أنه قد خلق من أجل نفسه، وأنه لا هدف آخر له سوى أن يحيا في جميع المسرات الممكنة... لكن يجب ألا يقع المرء في مثل هذا الخطأ. يجب على المرء ألا ينسى أننا خلقنا كيما نعمل (*faits pour travailler*) كي نعمل دائماً، وأن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نطلبه هو الكفاف (*la vie suffisants*) أي الرخاء الذي يكفينا كيما ننجز دعوتنا بصورة مناسبة. وكل شيء يتجاوز هذه الحدود [...] لامعقول وخطر(absurde et dangereux)». لكن برهن على ذلك، برهن ولا تكتف بالتأكيد والبت مثل نبيّ! فمنذ البداية تحدثت عن آلاف القرون(*****)!

(*) في الأصل: يمكن أن يعقل.

(**) في الأصل: الورشة.

(***) Du reste, comprenne qui pouurra، بالفرنسية في النص الأصلي.

(****) في الأصل: وقبل شيء، لماذا تتحدث عن آلاف القرون.

(*****) هاتان الكلمتان إضافة من ماركس.

ومن بعد، من ذا يؤكد أنهم انتظرونا في جميع القرون(*)؟ لكن أنت، لعلهم انتظروك مع جميع نظرياتك عن dévoûment (**) و devoir و nationalité francaise و association ouvrière؟ ويقول بوشيه: «ختاماً، نسألكم ألا تستاؤوا(***) مما قلناه»، [...] إننا فرنسيون مؤدبون مثلكم تماماً، ونسألكم أيضاً ألا تستاؤوا(****)» (ص ٣١) ويقول بوشيه: «صدقونا، أن هناك جماعة(*****) أنشئت منذ زمن طويل وأنتم أعضاء فيها أيضاً». ويختتم كابيه قائلًا: «يا بوشيه صدقنا، صر شيوعياً(******)».

«التفاني»، «الواجب»، «الالزام الاجتماعي»، «حق المجتمع»، «الدعوة، مصير الإنسان»، «العمل، دعوة الإنسان»، «العمل الأخلاقي»، «الرابطة العمالية»، «خلق ما لا غنى عنه من أجل الحياة» - أليست تلك هي الأشياء التي يلوم القديس سانتشو الشيوعيين عليها، والتي يلوم السيد بوشيه الشيوعيين على تجاهلها، وهو اللوم المهيب الذي يسخر كابيه بدوره منه؟ أفلسنا نصادف هنا حتى «تراتب» شترنر؟

وفي الختام، يوجه القديس سانتشو إلى الشيوعية الضربة القاضية(*******) وفي الصفحة ١٦٩، إذ يتفوه بالعبارة التالية:

«إن الاشتراكيين، إذ ينتزعون أيضاً الملكية» (!) «لا يأخذون في حسابهم أن هذه الملكية تستمر في الوجود في طبيعة البشر بالذات. أيكون المال والأشياء ملكية وحدها، أم أن كل رأي هو لي هو شيء أملكه أنا؟ وبالتالي، فإن كل رأي يجب أن يبطل أو يجعل لا شخصياً».

(*) في الأصل: لم ينتظرونا ليقولوا ذلك في جميع الأزمنة.

(**)التفاني، الواجب، القومية الفرنسية، الرابطة العمالية، بالفرنسية في النص الأصلي. انطلاقاً من هنا، العبارة بالفرنسية في النص الألماني. والعبارة من ماركس. فالأصل يقول: «وأخيراً، لقد انتظروكم جيداً، أنتم، كي يتعلموا منكم ما هي القومية الفرنسية، الخ، الخ».

(***) كلمتان «ويقول بوشيه» مضافتان من ماركس.

(****) في الأصل «ونحن أيضاً! وإننا لنود ألا نسيء إلى أي إنسان!».

(*****) communaute، بالفرنسية في النص الأصلي.

(******) إن كلمات: «ويختتم كابيه قائلًا»، إضافة من ماركس.

(*******) coup de grace، بالفرنسية في النص الأصلي.

أو هل رأي القديس سانتشو، بقدر ما لا يصبح رأي الآخرين أيضاً، يملك سلطاناً على أي شيء كان، حتى على رأي إنسان آخر؟ وإذ يدفع القديس ماكس إلى الميدان برأسمال رأيه ضد الشيوعية فإنه لا يفعل من جديد أكثر من أن يستأنف ضدها الاعتراضات البورجوازية الأعتق، والأكثر تفاهة، وهو يحسب أنه قال شيئاً جديداً لأن هذه الآراء المبتذلة جديدة بالنسبة إليه، هو البرليني «المثقف». إن ديستوت دو تراسي، من بين أناس آخرين عديدين، وفي أعقابهم، قد قال الشيء ذاته بصورة أفضل بكثير قبل ثلاثين عاماً، وفي وقت لاحق أيضاً، في الكتاب الذي سوف نستشهد به، مثال ذلك:

«لقد عقدت محاكمة الملكية بكل الشكليات الواجبة، وقدمت الحجج معها وضدها، فكأنه يتوقف علينا إن كانت الملكية أو لم تكن في هذا العالم؛ الأمر الذي يعني، على أية حال، إساءة فهم طبيعتنا بصورة أفضل (أطروحة في الإرادة(*)، باريس، ١٨٢٦، ص ١٨):

ومن ثم يعمد السيد ديستوت دو تراسي إلى البرهان على أن الملكية والفردية والشخصية(**) متماثلة، وأن «الأنا» [moi] تتضمن «لي» [mien]، ويجد كقاعدة طبيعية للملكية الخاصة أن:

«الطبيعة وهبت [الإنسان] ملكية حتمية وغير قابلة للنقل، ملكية في شكل فرديته الخاصة». (ص ١٧) - إن الفرد «يرى بوضوح أن هذه الأنا هي المالك الحصري للجسد الذي تحييه، والأعضاء التي تحركها، وجميع إمكاناتها، وجميع قواها، وجميع الآثار التي تنتجها، وجميع أهوائها وأفعالها؛ ذلك أن هذه الأمور جميعاً تبدأ وتنتهي مع هذه الأنا، لا توجد إلا من خلالها ولا تتحرك إلا بأفعالها؛ وليس ثمة شخص آخر يستطيع أن ينتفع بهذه الأدوات نفسها أو أن يتأثر بها بالطريقة نفسها» (ص ١٦). «إن الملكية توجد، إن لم يكن على وجه الدقة في كل مكان يوجد فيه فرد واع، فعلى الأقل في كل مكان يوجد فيه فرد صاحب إرادة» (ص ١٩).

وأما جعل الملكية الخاصة والشخصية متماثلتين على هذه الصورة. فإن ديستوت دو

(*) Traité de la volonté، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) propriété, individualité et personnalité، بالفرنسية في النص الأصلي..

تراسي، متلاعباً بكلمتي *propriété* و*propre* (*)، مثله مثل «شترنر» بتلاعبه بكلمات Mein (**)، وMeinung (***)، و*Eigentum* (****)، و*Eigenheit* (*****)، ينتهي إلى النتيجة التالية:

«وبالتالي فإنه من اللامعقول بشكل كلي النقاش فيما إذا كان من الأفضل لأي منا ألا يكون له شيء يخصه. وعلى أية حال، فذلك يضاهي السؤال ما إذا لم يكن من المرغوب فيه بالنسبة إلينا أن نكون مغايرين تماماً لما نحن عليه، وحتى البحث فيما إذا لن يكون من الأفضل لنا ألا نوجد مطلقاً" (ص ٢٢).

«تلك» اعتراضات على الشيوعية «شائعة حتى الدرجة القصوى»، وقد أصبحت الآن تقليدية، ولهذا السبب بالضبط " ليس مما يبعث على الدهشة أن «شترنر» يكررها.

إذا كان البورجوازي الضيق التفكير يخاطب الشيوعيين قائلاً: إذ تنقضون الملكية، أي وجودي كرأسمالي، كمالك عقاري، كصناعي، ووجودكم كعمال(******)، فإنكم تنقضون فرديتي وفرديتكم؛ إذ تمنعونني من استغلالكم، أنتم العمال، ومن تحصيل أرباحي وفوائدي ومداخيلي، فإنكم تمنعونني من الوجود كفرد. وبالتالي، فإذا كان البورجوازي يعلن للشيوعيين: إذ تنقضون وجودي كبورجوازي فإنكم تنقضون وجودي كفرد؛ وإذا كان بالتالي يوحد نفسه كبورجوازي مع نفسه كفرد، فلا بد للمرء على الأقل أن يعترف بصراحة هذا الإعلان. ذلك هو الحال بصورة فعلية بالنسبة إلى البورجوازي، فهو يعتقد أنه ليس فرداً إلا بقدر ما هو برجوازي.

وعلى أي حال، فلا يكاد منظرو البورجوازية يتدخلون كي يعطوا تعبيراً عاماً لهذا

(*) ملكية وخاص.

(**) لي.

(***) رأي، نظرة.

(****) ملكية.

(*****) فردية.

(******) سوف يحدد ماركس فيما بعد قصده فيقول: عمال مأجورون.

التوكيد، راغبين في أن يوحدوا على الصعيد النظري الملكية البورجوازية والفردية وأن يسوغوا هذا التوحيد، حتى يأخذ هذا الهراء إذن، في الصيرورة مهيباً ومقدساً.

لقد دحض «شترنر» أعلاه النقض الشيوعي للملكية الخاصة بتحويله أولاً، الملكية الخاصة إلى «تملك»(avoir)، ومن ثم إعلانه فعل «تملك» كلمة لا غنى عنها، حقيقة أزلية، لأنه حتى في المجتمع الشيوعي يمكن أن يحدث أن «يتملك» شترنر ألم في المعدة. وبالطريقة ذاتها بالضبط يؤسس خلود الملكية الخاصة بتحويلها إلى مفهوم الملكية، وذلك باستثماره الاشتقاق اللغوي لكلمتي Eigentum وEigen (*) وإعلانه أن كلمة Eigen (خاص) تشكل حقيقة أزلية، لأنه حتى في ظل النظام الشيوعي يمكن أن يحدث أن يكون هناك ألم في المعدة خاصاً به. إن هذا الهراء النظري كله، الذي يبحث عن ملجأ له في الأتيمولوجيا، ليكون محالاً لو أن الملكية الخاصة الفعلية التي يريد الشيوعيون نقضها لم تحول إلى هذه الفكرة المجردة: «الملكية». إن هذا التحويل يوفر على المرء من جهة واحدة، عناء الاضطرار إلى القول أي شيء كان، أو حتى مجرد معرفة أي شيء كان، عن الملكية الخاصة الفعلية، ومن جهة ثانية، يجعل من السهل اكتشاف تناقض في الشيوعية طالما أنه من اليسير طبعاً، بعد نقض الملكية (الفعلية)، أن يكتشف بعد، مختلف أنواع الأشياء التي يمكن تصنيفها في صنف: «الملكية». ومن المؤكد أن ما يجري في الواقع هو العكس من ذلك تماماً(**) ففي واقع الأمر أنني لا أملك الملكية الخاصة إلا بقدر ما أملك شيئاً قابلاً للبيع، في حين أن فرديتي [Meine Eigenheit] قد لا تكون قابلة للبيع على الإطلاق. ليس معطفي ملكية خاصة لي بقدر ما أستطيع مقايضته أو رهنه أو بيعه. بقدر [ما] هو [قابل للتسويق]. أما إذا هو فقد هذه الخاصية، إذا أصبح بالياً، من الممكن أن يحتفظ بالعديد من الصفات التي تجعله ذا قيمة بالنسبة إليّ، بل يمكن أيضاً أن يصبح صفة لي، وأن يحولني إلى شخص في الأسمال.

(*) ملكية وخاص.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن الملكية الخاصة الفعلية شيء عام حتى الدرجة القصوى وليس له صلة على الإطلاق بالفردية، بل هو في حقيقة الأمر يبطل الفردية بصورة مباشرة. فأنا لست فرداً إلا بقدر ما لا أكون مالكاً خاصاً – وهي إفادة تؤيدها في كل يوم زيجات المال.

بيد أنه ليس ثمة رجل اقتصاد واحد يمكن أن يفكر في تصنيفه على أنه ملكيتي الخاصة، طالما أنه لا يمكنني من التحكم في أي قدر من عمل البشرالآخرين، مهما يكن هذا القدر ضئيلاً. إن محامياً، إيديولوجياً للملكية الخاصة، ربما يستطيع أن ينخرط في مثل هذا الهذر. إن الملكية الخاصة لا تغرب [entfremdet] فردية البشر فحسب، بل فردية الأشياء أيضاً. ليس للأرض صلة بالريع العقاري، وليس للآلة صلة بالربح. وبالنسبة إلى المالك العقاري، فليس للأرض إلا معنى واحد: الريع العقاري؛ إنه يؤجر أملاكه العقارية ويتلقى ريعاً؛ وإن هذا الريع صفة يمكن للأرض أن تفقدها من دون أن تفقد صفة واحدة من صفاتها الأصلية، مثلاً من دون أن تفقد أي جزء من خصوبتها؛ تلك صفة يتوقف مداها وحتى وجودها على الشروط الاقتصادية التي تتكوّن وتضمحل من دون أي إسهام فعال من جانب المالكين العقاريين الفرادى. وينطبق الأمر ذاته على الآلات. إما أن الرابطة القائمة بين المال، وهو الشكل الأعم للملكية، والخصائص الشخصية ضئيلة جداً، وإما أنهما متعارضان بصورة مباشرة حتى درجة كبيرة، فهذا ما عرفه شكسبيرمن قبل بصورة أفضل من مالكينا الصغار(petits bourgeois) المولعين بالنظرية:

إن قدراً كبيراً من هذا سوف يجعل من الأسود أبيض،
ومن القبيح وسيماً، ومن الخطأ صواباً، ومن الدنيء نبيلاً،
ومن الشيخ فتى، ومن الرعديد شجاعاً.
هذا العبد الأصفر...
سوف يكرس المجذوم...
هذا هو ما يجعل الأرملة البالية تتزوج من جديد
فهي التي يتقيأ المرء لدى مشاهدة منزلها القذر
وقروحها المتورمة، يضمخها ويطيبها،
من أجل يوم العرس الجديد...
أيه أيها الإله المنظور

الذي تسبك لحمة المستحيلات،
وتجعلها في عناق وثيق!(١٣٦)

وبكلمة واحدة، فإن الريع العقاري، والربح، الخ، هذه الأشكال الفعلية لوجود الملكية الخاصة، علاقات اجتماعية تقابل مرحلة معينة من الإنتاج، وليست علاقات «فردية» إلا بقدر ما لم تصبح أغلالاً تقيد القوى المنتجة القائمة.

ووفقاً لديستوت دو تراسي، لا بد أن أغلبية الناس، البروليتاريين، قد فقدوا كل فردية منذ زمن طويل، وإن كان يبدو اليوم أن الفردية هي على أكبر قدر من التطور فيما بينهم على وجه الدقة. وبالنسبة إلى البورجوازي، فإن من الأيسر جداً عليه أن يبرهن، مستخدماً اللغة الخاصة به، على هوية العلاقات التجارية والفردية، بل العلاقات الإنسانية على العموم، ما دامت هذه اللغة هي نفسها نتاجاً للبورجوازية، وبالتالي جعلت علاقات البيع والشراء، في الواقع الفعلي وفي اللغة على حد سواء، أساس جميع العلاقات الإنسانية الأخرى. ومثال ذلك أن propriété تعني في وقت واحد [Eigentum] الملكية المادية و[Eigenschaft] صفة، وملكية(*): [Eigentum] ملكية و[Eigentumlichkeit] خاصية فردية [Eigen] [«خاص»] - بالمعنى التجاري وبالمعنى الفردي؛ Valeur، قيمة، Wert (**)- تجارة، Verkehr (***)؛ echange، تبادل، Austausch (****)، الخ، وهي جميعاً تعابير تستخدم سواء للعلاقات التجارية أم للصفات والعلاقات بين الأفراد من حيث هم أفراد. وتلك هي الحال أيضاً في اللغات الحديثة الأخرى. وإذا انكب القديس ماكس بصورة جدية على استغلال هذا الالتباس اللغوي، فإنه يستطيع أن ينجح بكل يسر في التوصل إلى سلسلة براقة من الاكتشافات الاقتصادية الجديدة، من دون أن يعرف شيئاً عن الاقتصاد السياسي؛ ذلك

(*) Property، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) جدارة، قيمة.

(***) التعامل، التجارة، المواصلات.

(****) تبادل، مقايضة.

·أن حقائقه الاقتصادية الجديدة تقع كلياً في حقيقة الأمر، كما سنرى في وقت لاحق، في إطار هذا الترادف.

إن صاحبنا جاك الطيب، الساذج، يتناول التلاعب البورجوازي بكلمتي Eigentum [ملكية] و Eigenschaft [صفة] بصورة حرفية جداً وبلهفة مقدسة فائقة، بحيث يجازف بأن يسلك سلوك مالك خاص حيال صفاته الأخلاقية الخاصة، كما سنرى فيما بعد.

وأخيراً، في الصفحة ٤٢١، يلقن «شترنر» الشيوعية ما يلي:

«في الحقيقة إنها «(يعني الشيوعية)» لا تهاجم الملكية، بل ضياع الملكية».

ولا يفعل القديس ماكس، في كشفه الجديد هذا، إلا أن يكرر قولاً مأثوراً قديماً استخدمه من قبل وتكراراً أتباع سان سيمون على سبيل المثال. راجع مثلاً: دروس عن الصناعة والمالية [*lécons sur l'industrie et les finances*]، باريس، ١٨٣٢[١٣٧]، حيث نستطيع أن نقرأ فيما نقرأه:

«ليست الملكية هي التي نقضت بل إن شكلها هو الذي عدل... سوف تصبح إذن، للمرة الأولى تشخيصاً حقيقياً.. سوف تكتسب إذن، للمرة الأولى طابعها الفردي الحقيقي» (ص ٤٢، ٤٣).

ما دامت هذه العبارة، التي ابتدعها الفرنسيون وزاد في إطنابها بصورة خاصة بيير لورو، قد تناولها بسرور عظيم الاشتراكيون الألمان المولعون بالتأمل، واستخدموها من أجل مزيد من التأمل، حتى انتهت أخيراً إلى إفساح المجال للمناورات الرجعية، وفي الممارسة للعمليات المالية الدنيئة، فإننا لن نعالجها هنا حيث لا تقول شيئاً، لكن في وقت لاحق، بصدد الاشتراكية الحقيقية.

إن القديس سانتشو، [متبعاً] مثال فونيغر، الذي [استغله] ريكاردت، يغتبط بتحويل البروليتاريين، [وإذن] الشيوعيين أيضاً، إلى «صعاليك». وإنه ليعرِّف «صعلوكه» في الصفحة ٢، ٣ كما يلي: «إنسان ثروته مثالية صرفة» وإذا أسس «صعاليك» شترنر مملكة للصعاليك يوماً، كما فعل متسولو باريس في القرن الخامس عشر، فإن القديس سانتشو سوف يكون

ملك الصعاليك إذن، لأنه «الصعلوك» الكامل، الإنسان الذي لا يملك حتى الثروة المثالية المحضة، وبالتالي يحيا على فائدة رأسمال رأيه.

ج- الليبرالية الإنسانية(*)

بعدما رتب القديس ماكس الليبرالية والشيوعية على هواه وجعل منهما نمطين ناقصين لوجود «الإنسان» الفلسفي، وكذلك للفلسفة الألمانية الحديثة على العموم (وقد كان له بمعنىً ما الحق في ذلك: فقد اتخذت الشيوعية، فضلاً عن الليبرالية، في ألمانيا شكل مالك صغير وصوفي إيديولوجي في الوقت ذاته)، فإنه يستطيع الآن من دون صعوبة أن يصف الأشكال الأحدث للفلسفة الألمانية، ما سماه «الليبرالية الإنسانية»، على أنها كمال ونقد الليبرالية والشيوعية في الوقت ذاته.

ونحصل الآن، بمساعدة هذا الإنشاء المقدس، على الطفرات الثلاث التالية، وهي طفرات مسلية جداً (راجع أيضاً: اقتصاد العهد القديم):

١- ليس الفرد المنفصل الإنسان، وبالتالي لا قيمة له - إنه لا يملك الإرادة الشخصية، ولا القوة على الأمر والنهي - «الذي اسمه سوف يسمى»: «من دون سيد» - الليبرالية السياسية، التي عالجناها أعلاه.

٢- لا يملك الفرد المنفصل شيئاً إنسانياً، وبالتالي لا يساوي ما لي أو لك أو أي ملكية: «معدم» - تلك هي الشيوعية، والتي عالجناها كذلك من قبل.

٣- في النقد يجب على الفرد المنفصل أن يخلي المكان للإنسان، الذي اكتشف للمرة الأولى: «من دون إله» - هوية «من دون سيد» و«معدم» - تلك هي الليبرالية الإنسانية (ص ١٨٠-١٨١)- وفي عرض أكثر تفصيلاً لهذه الوحدة السلبية الأخيرة، تبلغ سذاجة جاك الراسخة القمة التالية (ص ١٨٩):

«إن أنانية الملكية فقدت ملكيتها الأخيرة حتى إذا كانت كلمة «إلهي» قد فقدت كل

(*) الأنسية أو ذات النزعة الإنسانية أو الإنسانوية.

معنى، ذلك» (يا لها من «ذلك» سامية!) «إن الله لا يوجد إلا إذا كان ينطوي على خلاص كل فرد، بالضبط كما يسعى الفرد إلى خلاصه في الله».

وفقاً لذلك، فإن البورجوازي الفرنسي سوف «يفقد» «ملكيته» «الأخيرة» حالما تنقض كلمة adieu (*) من اللغة. وبصورة متفقة كلياً مع الإنشاءات السابقة، فإن الملكية في الله، الملكية المقدسة في السماء، ملكية الوهم، وهم الملكية، ينادي بها هنا الملكية الأسمى وملاذ الملكية الأخير.

انطلاقاً من هذه الأوهام الثلاثة عن الليبرالية والشيوعية والفلسفة الألمانية، يلفق الآن انتقاله الجديد -والأخير هذه المرة، شكراً «للمقدس» - إلى «الأنا». وقبل أن نتتبعه في هذا الدرب، فلنلق نظرة أخيرة على «نضاله» الحياتي «الشاق» الأخير ضد «الليبرالية الإنسانية».

بعدما اجتاز صاحبنا الفاضل سانتشو التاريخ بأسره في دوره الجديد كفارس تائه(**) وبصورة أدق الفارس الفاجع الملامح(***)، مقاتلًا في كل مكان الأرواح والأشباح، و«بنات أوى وبنات النعام، والعفاريت والغيلان، ووحوش القفر والطيور الجارحة، والقوق والقنفذ» (راجع: أشعيا، ٣٤: ١١- ١٤) «ومطيحاً بها»، لشدة ما سوف يكون سعيداً الآن، بعد متاهاته عبر جميع هذه الأراضي المختلفة، إذ يبلغ أخيراً جزيرته باراتاريا[١٣٨]، «الأرض» في ذاتها، حيث يتنقل «الإنسان» في الحالة الطبيعية الصرفة(****)! فلنتذكر مرة أخرى عبارته الكبرى، العقيدة المفروضة عليه، التي يرتكز عليها كل إنشائه التاريخي، والتي معناها أن:

«الحقائق التي تنشأ عن مفهوم الإنسان تبجل بوصفها رؤيا... مقدسة لهذا المفهوم بالذات»: «إن رؤيا هذا المفهوم المقدس»، حتى «مع نقض عدد من الحقائق التي يظهرها هذا المفهوم، لا تجرد من قداستها» (ص ٥١).

ولا حاجة بنا تقريباً إلى تكرار ما سبق لنا أن أثبتناه لكاتبنا المقدس عند تحليل جميع هذه الأمثلة، ألا وهو أن العلاقات التجريبية، التي يخلقها البشر الفعليون في تعاملهم الفعلي

(*) وداعاً. ثمة تلاعب بالألفاظ هنا: الله Dieu، وداعاً Adieu.

(**) Caballero andante، باللاتينية في النص الأصلي.

(***) Caballero de la tristisima figura، بالإسبانية في النص الأصلي

(****) ni puris naturalibus، باللاتينية في النص الأصلي

ولا يخلقها في أي حال من الأحوال مفهوم الإنسان المقدس، تُنشأ بصورة لاحقة وتُصَوَّر وتتخيل وتوطد وتسوّغ من قبل البشر على اعتبارها الهامات لمفهوم «الإنسان»، ويمكن للمرء أن يتذكر أيضاً، «تراتب» القديس ماكس. والآن هيا إلى الليبرالية الإنسانية.

في الصفحة ٤٤، حيث القديس ماكس «باختصار» «يجابه وجهة نظر فويرباخ اللاهوتية بوجهة نظرنا»، لا يُعارض فويرباخ في أول الأمر إلا بمجرد عبارات. وكما رأينا من قبل بصدد صناعة الأرواح، حيث يضع «شترنر» معدته في عالم النجوم (ديوسكوروس[١٣٩] الثالث، النصير، المنجد ضد داء البحر)، لأنه هو ومعدته «اسمان مختلفان لشيئين مختلفين كل الاختلاف» (ص ٤٢)، وكذلك هنا أيضاً تتراءى الماهية،(*) وقبل كل شيء على أنها شيء موجود، و«هكذا يقال الآن» (ص ٤٤).

«إن الوجود الأسمى هو، في الحقيقة، ماهية الإنسان، لكن بالضبط لأنها ماهية، وليست الإنسان نفسه، فإنه لا فرق على الإطلاق إذا ما رأينا هذه الماهية خارج الإنسان بوصفها «الله» أو وجدناها في «الإنسان» وسميناها «ماهية الإنسان» أو «الإنسان»؛ أنا لست الله ولا الإنسان، لست الوجود الأسمى ولا ماهيتي - وبالتالي فإنه لا فرق، على الأغلب، ما إذا فكرت بهذه الماهية على أنها في باطني أو في خارجي».

وهكذا فإن «ماهية الإنسان» تفترض بصورة مسبقة هنا على أنها شيء موجود، فهي «الوجود الأسمى»، وهي ليست «الأنا»، وبدلاً من أن يقول القديس ماكس شيئاً عن «الماهية» يقتصر على البيان البسيط بأنه لا فرق «ما إذا فكرت بها على أنها في باطني أو في خارجي»، في هذه المحلة أو تلك. أما إن هذه اللامبالاة بالماهية ليست مجرد إهمال إنشائي، فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أنه يميز هو نفسه بين الجوهري واللاجوهري، وأننا نستطيع أن نجد عنده حتى «الماهية النبيلة للأنانية» (ص ٧٢). وفيما عدا ذلك، فإن ما قاله المنظرون الألمان حتى الآن عن الماهية واللاماهية يصادف برمته سلفاً، وبصورة أفضل حتى درجة بعيدة عند هيغل في كتابه «المنطق» [Logik].

وإن «شترنر» ليتقاسم، بحس غير محدود من الاستقامة، أوهام الفلسفة الألمانية:

(*) «Wesen»، يمكن أن تعني إما الماهية إما الوجود.

وتتضح حدة هذا الوهم في استبداله التاريخ «بالإنسان». إنه يجعل من الإنسان الشخصية الفاعلة(*) الوحيدة ويعتقد أن «الإنسان» قد صنع التاريخ. ولسوف نصادف من جديد هذا التصور عند فويرباخ الذي يقبل «شترنر» أوهامه مغمض العينين كيما يبني المزيد على أسسها.

ص ٧٧: «على العموم لا يفعل فويرباخ سوى قلب الحامل والمحمول، مفضلاً الأخير بينهما. لكن بما أنه يقول هو نفسه: «ليس الحب مقدساً لأنه من صفات الله (ولا اعتبره البشر قط مقدساً لهذا السبب)، لكنه من صفات الله لأنه إلهي بذاته ولذاته»، فقد كان في مقدوره أن يستنتج أنه من الواجب خوض النضال ضد المحمولات نفسها، ضد الحب وكل ما هو مقدس. أيان له أن يأمل في تحويل البشر بعيداً عن الله إذا ترك الإلهي لهم؟ وإذا كان الشيء الرئيسي بالنسبة إلى البشر، كما يقول فويرباخ، لم يكن الله قط، بل صفاته فحسب، فقد كان في مقدوره أن يستمر في ترك هذا البهرجان لهم، ما دامت الدمية، يعني النواة الفعلية، باقية بعد».

وبالتالي، فما دام فويرباخ نفسه يقول هذا، فإن هذا السبب كافٍ لجاك المغفل كي يصدق أن الناس قدروا الحب لأنه «إلهي بذاته ولذاته». وإذا كان نقيض ما يقوله فويرباخ بالضبط قد حدث - وإننا «نتجرأ على هذا القول» (ويغان، ص ١٥٧) - إذا لم يكن الله ولا صفاته في يوم من الأيام الشيء الجوهري بالنسبة إلى البشر، وإذا لم يكن ذلك أيضاً سوى الوهم الديني للنظرية الألمانية - فإنه يحدث إذن، لسانتشو بالضبط ما حدث له قبلاً عند سرفانتس حين وضعت أربع أرجل خشبية تحت سرجه أثناء رقاده واختطف حماره من تحته.

ويباشر سانتشو، معتمداً على هذه البيانات الصادرة عن فويرباخ، معركة كان سرفانتس يتوقعها سلفاً كذلك في الفصل التاسع عشر، حيث هيدلجنا البارع(**) يقاتل ضد المحمولات، هؤلاء الممثلين المتنكرين الذين يحملون جدث العالم إلى القبر، لكنهم يتعثرون بأثوابهم

(*) Dramatis persona، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) engenioso hidalgo، بالإسبانية في النص الأصلي. والهيدلج هو أحد النبلاء الإسبان من الطبقة الفقيرة.

وأكفانهم التي تقيد حركتهم، وبذلك يسهلون على هيدلجنا أن يقلبهم بضربة من رمحه وأن يجلدهم جلداً عنيفاً. وإن المحاولة الأخيرة من أجل الاستمرار في هذا النقد للدين المعتبر مجالاً مستقلاً (وهو نقد بلغ حد الإنهاك)، المحاولة الأخيرة من أجل البقاء في إطار مقدمات النظرية الألمانية والتظاهر في الوقت ذاته بتجاوزها، المحاولة الأخيرة لاستخراج مادة من هذه العظمة المجرومة لصنع حساء مائع من أجل «الكتاب» - هذه المحاولة الأخيرة استقامت في مكافحة الشروط المادية، لا في شكلها الفعلي، ولا حتى في سيماء الأوهام الدنيوية التي يشارك بعد فيها أولئك الذين يرسفون عملياً في أغلال العالم الراهن، بل مكافحتها في الخلاصة السماوية لشكلها الدنيوي على اعتبارها محمولات، انبثاقات من الله، على اعتبارها ملائكة. وهكذا فإن السماء قد أهلّت من جديد وخلقت مواد جديدة غزيرة من أجل الطريقة القديمة لاستغلال هذه المملكة السماوية. وهكذا فإن النضال ضد الأوهام الدينية، ضد الله، قد أحل من جديد محل الصراع الفعلي. إن القديس برونو، الذي يكسب خبزه باللاهوت، يقوم في «نضاله الحياتي الشاق» ضد الجوهر بالمحاولة ذاتها لمصلحته الخاصة(*) كي يخرج بصفته لاهوتياً من حدود اللاهوت. ليس «جوهره» شيئاً آخر سوى صفات الله المكثفة في اسم واحد؛ وإذا استثنينا «الشخصية» التي يحتفظ بها لنفسه، فليست صفات الله هذه بدورها سوى أسماء مؤلهة لأفكار البشر عن علاقاتهم التجريبية المحددة، وهي أفكار يتعلقون بها في وقت لاحق بصورة منافقة لأسباب عملية. ومن الطبيعي أنه من المحال حتى فهم السلوك التجريبي والمادي لهؤلاء البشر بواسطة الجهاز النظري الموروث عن هيغل. وحين برهن فويرباخ على أن العالم الديني ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الدنيوي الذي لا يظهر عنده إلا في مظهر صيغة مجردة فحسب، فإن النظرية الألمانية قد جوبهت بصورة عفوية بالسؤال الذي بقي من دون جواب: كيف حدث أن الناس «حشروا في رؤوسهم» هذه الأوهام؟ وحتى بالنسبة إلى المنظرين الألمان، فإن هذا السؤال قد عبد الطريق إلى النظرة المادية إلى العالم، وهي نظرة لا تتجرد عن المقدمات، لكنها تتقيد تجريبياً بالمقدمات المادية الفعلية بصفتها هذه، ولهذا السبب كانت، للمرة الأولى، نظرة نقدية إلى

(*) in aris et focis، باللاتينية في النص الأصلي.

العالم بصورة فعلية. ولقد أشير إلى هذا التطور من قبل في الحوليات الألمانية - الفرنسية - في مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيغل Einleitung zurKritik de Hegelschen Rechtphilosophie] وفي المسألة اليهودية [Zurjudenfrege]. لكن بما أن هذه الإشارة تمت بواسطة الأسلوب الفلسفي التقليدي، فإن التعابير الفلسفية التقليدية التي تسربت إلى هذين المؤلفين، من نمط «الماهية الإنسانية» و«النوع» (genre)، الخ، قد أعطت المنظرين الألمان الحجة اللازمة من أجل إساءة فهم منحى التطور الفعلي والاعتقاد بأن المقصود في هذه الحال إنما هو مرة أخرى إعطاء صيغة جديدة لكسوتهم النظرية المتهرئة - بالضبط، كما أن الدكتور أرنولد روج، الدكتور غرازيانو(*) للفلسفة الألمانية، قد توهم أن في مقدوره الاستمرار كما كانت الحال من قبل في التلويح فيما حوله بذراعيه الأخرقين وإظهار قناعه المتحذلق المضحك في كل مكان. يجب على المرء أن «يترك الفلسفة جانباً" (ويغان، ص ١٨٧؛ راجع هيس: الفلاسفة الأخيرون [Die letzten philosophen]، ص ٨)، يجب على المرء أن يتخلص منها بقفزة واحدة ويكرس نفسه كرجل عادي لدراسة الواقع الفعلي، هذه الدراسة التي تتوافر لها أيضاً مقادير هائلة من المواد الأدبية، المجهولة طبعاً من الفلاسفة. وحين يصادف المرء بعد ذلك، من جديد، بشراً من طراز كروماخر أو «شترنر»، فإنه يكتشف أنه قد خلَّفهم منذ زمن طويل «وراءه» وتحته. إن الفلسفة بالنسبة إلى دراسة العالم الفعلي كالاستمناء بالنسبة إلى الحب الجنسي. إن القديس سانتشو الذي يظل متمسكاً بحزم بعالم الأفكار الصرفة بالرغم من انعدام الفكر عنده - وهو ما أشرنا إليه بكل صبر وأشار هو إليه بكل تشديد - لا يستطيع بالطبع أن يخرج منه إلا بواسطة مسلمة أخلاقية، مسلمة «انعدام الفكر» (ص ١٩٦ من «الكتاب»). إنه البورجوازي الذي يفلت من التجارة بواسطة الإفلاس الفوضوي[١٤٠]، الأمر الذي لا يجعل منه بروليتارياً بالطبع، بل بورجوازياً مفلساً لا يملك شروى نقير. إنه لا يصبح رجلاً من العالم، بل فيلسوفاً مفلساً من دون أفكار.

إن صفات الله المنقولة عن فويرباخ الذي يجعل منها قوى واقعية فوق البشر، كهنة كباراً، هي نفس الهولة التي يكتشف «شترنر» وجودها والتي استبدلت بالعالم التجريبي. وإنه

(*) Dottore Graziano، بالإيطالية في النص الأصلي.

لصحيح جداً أن «فرديته الخاصة» بكاملها لا تقوم إلا على ما «حشر في رأسه». وإذا كان «شترنر» (أنظر أيضاً: ص ٦٣) يأخذ على فويرباخ أنه لم يتوصل إلى أية نتيجة لأنه، كما يقول شترنر، يجعل من المحمول حاملاً والعكس بالعكس، فهو نفسه أعجز حتى درجة كبيرة من التوصل إلى أي شيء، [لأنه] يقبل مغمض العينين بهذه المحمولات الفويرباخية، المحوّلة إلى حاملات، معتبراً إياها شخصيات تسود [العالم]، يقبل مغمض العينين بهذه الصيغ الفويرباخية عن العلاقات على أنها علاقات فعلية، لاصقاً بها محمول «المقدس»، محوّلاً هذا المحمول إلى الحامل، «المقدس»، أي صانعاً بالضبط نفس الشيء الذي يأخذه على فويرباخ. والآن، بعد أن يتخلص كلياً على هذا الغرار من المحتوى الفعلي الذي كان موضوع البحث، بمقايضته لقاء «المقدس» الذي يبقى بالطبع أزلياً وثابتاً، فإنه ينخرط في نضاله، أي يكشف عن «نفوره». إن فويرباخ يملك بعد الوعي «بأن المقصود بالنسبة إليه تدمير وهم ليس إلا» - وهذا ما يأخذه عليه القديس ماكس (ص ٧٧ من «الكتاب»)- بالرغم من أن فويرباخ يعلق بعد أهمية كبيرة جداً على النضال ضد هذا الوهم. وعند «شترنر» «رحل» هذا الوعي أيضاً بصورة نهائية، فهو يؤمن فعلياً بهيمنة الأفكار المجردة للإيديولوجية في العالم الحالي؛ وهو ليعتقد، أنه في نضاله ضد «المحمولات»، ضد المفاهيم، لا يهاجم وهماً بعد الآن، بل القوى التي تتحكم في العالم بصورة فعلية. ومن هنا كانت طريقته في قلب جميع الأشياء رأساً على عقب، ومن هنا كانت السذاجة الهائلة التي تجعله يأخذ جميع الأوهام المنافقة، وجميع رياءات البورجوازية، على أنها نقد حقيقي. وفيما عدا ذلك، فإنه يتضح من مقال «شترنر» و«دميته» الخاصة، «الكتاب»، إن هذه «الدمية» أبعد ما تكون عن كونها «النواة الفعلية» «للبهرجان»، وإن هذه المقارنة الجميلة عرجاء تماماً. إن «الكتاب» لا يحوي أي نوع من «النواة»، سواء أكانت «فعلية» أم غير «فعلية»، وحتى الترهات المتوافرة في صفحاته التي تعد ٤٩١ صفحة تكاد لا تستحق حتى اسم «البهرجان». - وعلى أية حال، فإذا كان يجب أن نكتشف نوعاً ما من «النواة» فيه، فهذا النواة هي إذن، المالك الصغير (البورجوازي الصغير) الألماني.

وعلى أي حال، فإن القديس ماكس في «التعليق التبريري» ينيرنا بكل سذاجة عن

أصول حقده على «المحمولات». إنه يستشهد بالفقرة التالية من جوهر المسيحية [Das Wesen des Christenthums] (ص ٣١): «إن ذلك المرء» الذي لا تشكل محمولات الكائن الإلهي، أي الحب والحكمة والعدالة، شيئاً بالنسبة إليه هو وحده الملحد الحقيقي، من دون ذلك المرء الذي هو الحامل لهذه المحمولات هو وحده لا شيء بالنسبة إليه» – ومن ثم يهتف ظافراً: «ألا ينطبق هذا على شترنر؟»– «هنا حكمة». إن القديس ماكس يجد في الفقرة الواردة أعلاه تنويهاً عن الكيفية التي يجب أن يتصرف المرء بها كي يذهب «أبعد من الجميع». وإنه ليصدق فويرباخ، معتقداً أن ما قاله هذا الأخير لتوه يكشف عن «ماهية» «الملحد الحقيقي»، ويترك لفويرباخ أن يكلفه بهذه «المهمة»: أن يصبح «الملحد الحقيقي». إن «الأوحد» هو «الملحد الحقيقي».

وإنه «يعالج» الأمور بصدد القديس برونو أو «النقد» بسذاجة أعظم منه بصدد فويرباخ. ولسوف نرى بصورة تدريجية جميع الأمور التي تسمح «للنقد» بأن يفرضها عليه، وكيف يضع نفسه تحت رقابته البوليسية، وكيف يترك له أن يملي عليه أسلوبه في الحياة، «دعوته». ويكفي حالياً أن نذكر كنموذج عن إيمانه بالنقد أنه يعامل في الصفحة ١٨٦ «النقد» و«الجمهور» على أنهما شخصان يتقاتلان و«يسعيان» إلى التحرر من «الأنانية»، بينما في الصفحة ١٨٧ «يأخذهما» كليهما «كما... يعتبران نفسيهما».

ومع النضال ضد الليبرالية الإنسانية ينتهي النضال الطويل للعهد القديم، حين كان الإنسان مؤدباً للأوحد! لقد اكتمل الزمن، وهذا إنجيل النعمة والغبطة تبشر به الإنسانية الخاطئة.

***

إن الصراع على «الإنسان» هو تحقيق الكلمة، كما هو مكتوب عند سرفانتس في الفصل الحادي والعشرين الذي يعالج «المغامرات النبيلة والثمن الغالي لخوذة مامبرينو». إن صاحبنا سانتشو، الذي يقلّد في كل شيء سيده السابق الذي أصبح خادمه حالياً، «قد أقسم أن يستولي على خوذة مامبرينو» – الإنسان. وبعدما بحث عبثاً، في «جولاته»(*)

(*) الكلمة الأصلية «Auszüge» المستخدمة في النص يمكن أن تعني رحلات، وحملات، كما يمكن أن تعني مقتطفات.

المختلفة، عن الخوذة المرغوبة عند الأقدمين والمحدثين، والليبراليين والشيوعيين، «وقع بصره على رجل يمتطي جواداً يحمل على رأسه شيئاً يتألق مثل الذهب». وخاطب دون كيخوت - شيليغا كما يلي: «إذا لم أكن مخطئاً، فإن هناك امرءً يقترب منا، يحمل على رأسه تلك الخوذة التي تخص مامبرينو التي أقسمت بشأنها القسم الذي تعرفه». ورد عليه دون كيخوت، الذي اكتسب في هذه الأثناء مزيداً من الحكمة: «احترس جيداً مما تقول، يا صاحب السعادة، واحترس أكثر أيضاً مما تفعل». «قل لي، ألا تستطيع أن ترى ذلك الفارس القادم نحونا على جواد رمادي أرقش وعلى رأسه خوذة ذهبية؟». ويرد دون كيخوت: «كل ما أراه وأتبينه رجلاً على حمار أغبر مثل حمارك وعلى رأسه شيء يلمع». ويقول سانتشو: «حسناً، تلك هي خوذة مامبرينو».

ويقترب منه في هذه الأثناء، يخب خبباً وئيداً، الحلاق المقدس برونو على حماره، النقد وعلى رأسه طست الحلاق. ويندفع القديس سانتشو نحوه موجهاً إليه رمحه، فيقفز القديس برونو عن حماره، ويلقي بالطست من يده (ولقد شاهدناه بالفعل يظهر بدونه هنا، في المجلس) وينطلق عبر الحقول، «ذلك أنه هو النقد ذاته». ويلتقط القديس سانتشو بضربة عظيمة خوذة مامبرينو، وحين يشير دون كيخوت إلى أنها تشبه طست حلاق كل الشبه يرد عليه قائلاً: «إن هذه الخوذة الشهيرة، المسحورة، التي أصبحت «شبحية»، قد وقعت من دون ريب بين يدي رجل عاجز عن تقدير قيمتها، وهكذا فقد صهر نصفها وطرق النصف الآخر بطريقة أشبهت معها، كما تقول، طست الحلاق؛ وعلى أية حال، فكيفما ظهرت في نظر العين المبتذلة، فذلك أمر لا أبالي به ما دمت أعرف قيمتها».

«إن المجد الثاني، الملكية الثانية، قد اكتسبت الآن!».

«والآن،قد استولى على خوذته»، «الإنسان»، فإنه يضع نفسه في مواجهته، يتصرف حياله كما يتصرف حيال «ألد أعدائه»، ويعلن بكل صراحة (وسوف نرى فيما بعد السبب في ذلك) أنه هو (القديس سانتشو) ليس «بالإنسان» بل «اللاإنسان، اللاإنساني». وفي قناع هذا «اللاإنساني» يتسلق سييرا مورينا[١٤١] كيما يتهيأ بأعمال التكفيرمن أجل إشراق العهد الجديد. وهناك يجرد نفسه من ثيابه ليصبح «عارياً تماماً» (ص ١٨٤) كيما يتوصل إلى

فرديته الخاصة ويتخطى ما يفعله سلفه في الفصل الخامس والعشرين من سرفانتس: «وأما نزع بنطاله على وجه السرعة، فقد ظل نصف عارٍ، في سرواله. ومن ثم، من دون مزيد من التفكير، قفز في الهواء مرتين مثل عنزة، جاعلاً رأسه في الأسفل وقدميه في الأعلى، مظهراً بذلك أشياء دفعت حامل درعه الأمين أن يدير حماره روسينانت جانباً، بحيث لا يرى تلك الأشياء». إن «اللاإنساني» قد تجاوز نموذجه الدنيوي حتى درجة بعيدة. إنه «يدير بحزم ظهره لنفسه وبذلك يستدير أيضاً عن الناقد المزعج»، «ويتركه جانباً». ومن ثم يدخل «اللاإنساني» في جدال مع النقد الذي «ترك جانباً"؛ إنه «يحتقر نفسه» و«يتصور نفسه بالمقارنة مع الغير»، و«يأمر الله»، و«يبحث عن ذاته الفضلى خارج ذاته»، ويكفرعن ذنبه لأنه لم يصر الأوحد بعد، وينادي بنفسه الأوحد، «الأناني والأوحد» - على الرغم من أنه لم تكن به حاجة على وجه التقريب إلى تقرير ذلك بعدما أدار هو نفسه بكل حزم ظهره لنفسه. وإن هذه المآثر جميعاً قد حققها «اللاإنساني» بجهوده الخاصة (أنظر بفيستر، تاريخ الألمان [Geschichte der Teutschen])، وهذا هو الآن على حماره، نقياً وظافراً، يدخل راكباً إلى مملكة الأوحد.

نهاية العهد القديم

العهد الجديد: «الأنا»

١ ـ اقتصاد العهد الجديد

بينما كان موضوع تهذيبنا في العهد القديم المنطق «الأوحد» في إطار الماضي، فإننا نواجه الآن الحاضر في إطار المنطق «الأوحد». ولقد ألقينا سابقاً ما يكفي من الضوء على «الأوحد» في «انكساراته» المتعددة السابقة للطوفان -بصفته رجلاً، وقوزاقياً، ومسيحياً كاملاً، وحقيقة الليبرالية الإنسانية، والوحدة السلبية للواقعية والمثالية، الخ، الخ. وإن «الأنا" نفسها تنهار مع انهيار إنشائها التاريخي. إن هذه «الأنا»، وهي الحد الأخير للإنشاء التاريخي، ليست أنا «جسدية»، مولودة من جسد رجل وامرأة، وفي غنى عن أي إنشاء من أجل وجودها؛ إنها «أنا» مولودة روحياً من مقولتين، «المثالية»و«الواقعية»، ولا تملك سوى وجود تصوري صرف.

إن العهد الجديد، الذي يضمحل سلفاً مع العهد القديم باعتباره مقدمة له، يبرهن بصورة حرفية على قدر مساوٍ من الحكمة في اقتصاده، يعني على الاقتصاد نفسه مع «تحولات متنوعة»، كما يتضح من اللائحة التالية:

الفردية الخاصة - الأقدمون، الطفل، الزنجي، الخ، في حقيقتهم، أي الخروج من «عالم الأشياء» في سبيل التوصل إلى حدس «خاص» وإلى تملك «خاص» لهذا العالم. وإنه ليترتب على ذلك: عند الأقدمين الانفصال عن العالم، وعند المحدثين الانفصال عن الروح، وعند الليبراليين الانفصال عن الشخصية، وعند الشيوعيين الانفصال عن الملكية، وعند الليبراليين الإنسانيين الانفصال عن الله، وباختصار، فإن ثمة هدفاً وحيداً: مقولة

الانفصال (الحرية). إن إنكار مقولة الانفصال هي الفردية الخاصة التي من المؤكد أنها لا تملك مضموناً آخر سوى هذا الانفصال. إن الفردية الخاصة هي الصفة الخاصة لجميع صفات فرد شترنر، الحاصلة بواسطة إنشاء فلسفي مجدد.

المالك - وبهذه الصفة تغلغل شترنر ما وراء لا حقيقية عالم الأشياء وعالم الروح؛ ومن هنا المحدثون، طور المسيحية في إطار التطور المنطقي: المراهق، المغولي. وكما أن المحدثون ينقسمون حسب تحديدهم إلى ثلاثة أنواع من الأحرار، كذلك ينقسم المالك إلى ثلاثة تحديدات جديدة:

آ - قوتي، المقابلة لليبرالية السياسية، حيث تبين حقيقة الحق، وحيث الحق، قوة «الإنسان»، ينحل في القوة بصفتها حق «الأنا». الصراع ضد الدولة من حيث هي دولة.

ب- تعاملي، المقابلة للشيوعية، حيث تبين حقيقة المجتمع، وحيث المجتمع بصفته متعاملاً وسيطه «الإنسان» (وفي أشكاله الخاصة بالمجتمع الإصلاحي والعائلة والدولة والمجتمع المدني، الخ)، ينحل في علاقات «الأنا».

ج - متعتي الذاتية، المقابلة لليبرالية الإنسانية، النقد، حيث تبين حقيقة النقد، استهلاك الوعي الذاتي المطلق وانحلاله وحقيقته، من حيث هي استهلاك ذاتي، وحيث يتحول النقد، على اعتباره انحلالاً في مصلحة الإنسان، إلى الانحلال في مصلحة «الأنا».

إن خاصية الأفراد قد انحلت، كما رأينا، في المقولة العامة للفردية الخاصة، التي كانت إنكار التجرد، إنكار الحرية عامة. وبالتالي فإن وصفاً لصفات الفرد النوعية لا يمكن، مرة أخرى، أن يستقيم إلا في إنكار هذه «الحرية» في «انكساراتها» الثلاثة؛ إن كلاً من هذه الحريات السالبة الثلاث يتحول الآن بفعل إنكارها إلى صفة إيجابية. ومن الواضح أنه كما اعتبر سلفاً التجرد البسيط من عالم الأشياء وعالم الأفكار، في العهد القديم، على أنه تملك لكلا هذين العالمين، كذلك من المفروغ منه هنا أيضاً أن هذه الفردية الخاصة أو تلك الأشياء والأفكار تمثل بدورها على أنها تجرد كامل.

إن «الأنا» مع ما تملكه، عالمها، المستقيم في الصفات «المشار إليها» تواً، هي مالك. ولما كانت تستمتع بذاتها وتلتهم ذاتها، فهي «الأنا» مرفوعة إلى القوة الثانية، مالك المالك

الذي تتجرد منه بقدر ما تنتسب إليه: وبنتيجة ذلك فهي «سلبية مطلقة» في تحديدها المزدوج على أنها لا مبالاة، لا اهتمام، وعلامة سالبة بنفسها: مالك. إن تملكها للعالم وتجردها من العالم يتحولان الآن إلى هذه العلامة السالبة للمالك بذاته، إلى هذا الانحلال الذاتي وهذا التملك الذاتي. إن الأنا المحددة على هذا الغرار، هي...

الأوحد، الذي لا يملك إذن، هو الآخر، محتوى غير محتوى المالك زائداً التحديد الفلسفي «للعلاقة السالبة بذاته». إن جاك العميق يتظاهر بأنه لا يملك ما يقوله عن هذا الأوحد، لأنه فرد جسدي لا يمكن إنشاؤه بصورة تجريدية. بيد أن المسألة هنا مثلها في حالة فكرة هيغل المطلقة في ختام \المنطق أو الشخصية المطلقة في ختام \الموسوعة، اللتين لم يكن ثمة ما يقال عنهما كذلك، لأن كل ما يمكن أن يقال عن مثل هذه الشخصيات المنشأة متضمن بصورة مسبقة في إنشائهما. ويعرف هيغل هذا الأمر جيداً ولا يضايقه الاعتراف به، في حين أن شترنر يصر بكل مراءاة على أن «أوحده» شيء آخر غير الأوحد المنشأ بصورة تجريدية، شيء لا يمكن التعبير عنه، يعني فرداً من لحم ودم. وإن هذا المظهر المنافق يتلاشى إذا ما قلب الأمر، إذا حدد الأوحد على أنه مالك، وقيل عن المالك أنه يملك المقولة العامة للفردية الخاصة على أنها تحديده العام. ولا يستنفد هذا «كل ما يمكن أن يقال» عن الأوحد فحسب، بل كذلك «ماهيته» في حقيقة الأمر - ناقصاً فكرة جاك المغفل عنه.

«إيه، يا لها من ثروة عميقة من الحكمة ومعرفة الأوحد على حد سواء! ما أصعب غور أفكاره وما أشدَّ غموض طرقه!».

«تلك أدنى طرقه، وهمس خفيف نسمعه من كلامه!» (سفر \أيوب (job) ١٤:٢٦).

٢ ـ ظواهرية الأناني المتفق مع ذاته أو نظرية التسويغ

كما رأينا من قبل في «اقتصاد العهد القديم» وفيما بعد، يجب ألا نخلط في أي حال من الأحوال بين الأناني الحقيقي للقديس سانتشو، الأناني المتفق مع ذاته، وبين الأناني اليومي المبتذل، «\الأناني بالمعنى \العادي». إن هذا الأخير (الذي هو أسير عالم الأشياء؛ الطفل،

الزنجي، القديم، الخ)، والأناني المتفاني (الذي هو أسير عالم الأفكار، المراهق، المغولي، الحديث، الخ) ليسا على تعارض من ذلك إنما مقدمة له. ومهما يكن من أمر، فإنه من طبيعة أسرار الأوحد أن هذا التعارض والوحدة السالبة التي تترتب عليه- «الأناني المتفق مع ذاته» - لا يمكن أن يؤخذ بعين الاعتبار إلا هنا، في العهد الجديد.

وبما أن القديس ماكس ينوي أن يقدم لنا «الأناني الحقيقي» على أنه شيء جديد كل الجدة، على أنه مآل كل التاريخ السابق، فلا بد له، من جهة واحدة، أن يثبت للمتفانين، رسل التفاني، إنهم أنانيون رغماً عنهم، ومن جهة ثانية، للأنانيين بالمعنى العادي أنهم يملكون روح التفاني، إنهم ليسوا أنانيين حقيقيين، أنانيين مقدسين - فنبدأ بالأولين، أولئك الذين يملكون روح التفاني.

ولقد رأينا من قبل مرات لا حصر لها أن كل امرئ في عالم جاك المغفل شغوف بالمقدس. «وعلى أية حال فإن ثمة فرقاً» بين أن يكون «المرء مثقفاً أو أمياً». إن المثقفين المعنيين بالفكر الخاص يظهرون هنا أنهم «الشغوفون» بالمقدس بامتياز(*). وإنهم ليشكلون في الممارسة «أولئك الذين يملكون روح التفاني».

«من هو المتفاني إذن؟ بالتمام» (!) «أليس كذلك»(!!) «من دون ريب»(!!!) «هو ذلك الذي يضحي بكل شيء آخر في سبيل شيء واحد، هدف وحيد، إرادة وحيدة، هوى وحيد... إنه هذا الهوى الذي يتحكم فيه، ويضحي من أجله بجميع الأهواء الأخرى. ولعل هؤلاء المتفانين ليسوا أنانيين؟ بما أنهم لا يملكون سوى هوى وحيد يتحكم فيهم، فهم معنيون بإشباع رغبة وحيدة فقط،، لكنهم يسعون إليها لهذا السبب بمزيد من الحمية. إن جميع أعمالهم وأفعالهم أنانية، لكنها أنانية وحيدة الجانب، مغلقة، ضيقة؛ إنها مس (ص ٩٩).

وبالتالي، وفقاً للقديس سانتشو، فإنهم لا يملكون إلا هوى وحيداً يتحكم فيهم؛ أيجب عليهم أن يعنوا أيضاً بالأهواء التي لا يملكونها هم، بل الآخرون، كيما يرتفعون إلى أنانية جامعة، منفتحة، غير مقيدة، كيما يستجيبون لهذا المقياس الغريب للأنانية «المقدسة»؟

(*) par excellence، بالفرنسية في النص الأصلي.

وبالمناسبة، يرد في هذه الفقرة أيضاً «الشحيح» و«الفاسق» (على الأرجح لأن شترنر يحسب أنه يطلب «اللذة» لذاتها، اللذة المقدسة، لا اللذة الفعلية من مختلف الأنواع)، وكذلك «روبسبيير، على سبيل المثال، وسان جوست، وقس على ذلك» (ص ١٠٠) على أنهم أمثلة عن «الأنانيين الشغوفين الذين يملكون روح التفاني». «من وجهة نظر أخلاقية معينة يجري الجدال» (يعني أن صاحبنا المقدس «الأناني المتفق مع ذاته» يجادل من وجهة نظره الخاصة، في خلاف بالغ مع الأشياء الأخرى التي يقولها) «على وجه التقريب كما يلي»:

«ولكن إذا ضحيت \أنا\ بالأهواء الأخرى من أجل هوى واحد، فإنني بعد لا أضحي بذ\اتي من جراء ذلك لهذا الهوى، ولا أضحي بأي شيء أكون حقاً\أنا\ ذاتي بفضله» (ص ٣٨٦).

إن القديس ماكس مكره بفعل هاتين الموضوعتين «المتخالفتين» على إجراء هذا التمييز «التافه»: إن في استطاعة المرء تماماً أن يضحي بستة أهواء «على سبيل المثال»، أو بسبعة، «الخ»، من أجل هوى آخر وحيد من دون أن يكف عن كونه «حقاً هو ذاته»، لكن لا عشرة أهواء أو نيفاً في أي حال من الأحوال. ومن المؤكد أنه لا روبسبيير ولا سان جوست كان «حقاًهو ذاته»، كما أن أياً منهما لم يكن حقاً «الإنسان»، بل كان حقاًروبسبيير وسان جوست، ذينك الفردين الأوحدين، اللذين لا مثيل لهما.

إن الحيلة التي تقوم في البرهان لأولئك «المتفانين» على أنهم مجرد أنانيين، حيلة قديمة استغلها من قبل على نطاق واسع هيلفيتيوس وبنتام. إن أصالة القديس سانتشو تستقيم في تحويل «الأنانيين بالمعنى العادي»، البورجوازيين، إلى غير أنانيين. وعلى أية حال، فإن هيلفيتيوس وبنتام يبرهنان للبورجوازيين على أنهم يسيئون إلى أنفسهم في \الممارسة من جراء ضيق تفكيرهم، لكن حيلة القديس ماكس «الخاصة» تستقيم في البرهان على أنهم لا يقابلون «المثل الأعلى»، «المفهوم»، «الماهية»، «الدعوة»، الخ، الخاصة بالأناني، وإن موقفهم حيال ذواتهم ليس موقف الإنكار المطلق. وهنا أيضاً لا يخطر في باله إلا مالكه

الصغير الألماني. ولنشر بالمناسبة إلى أنه بينما يمثل «الشحيح» في الصفحة ٩٩ في عداد أولئك «الذين يملكون روح التفاني»، فإن قديسنا يحشر في الصفحة ٧٨ «الجشع» بين «الأنانيين بالمعنى العادي»، بين «الدنسين، غير المقدسين».

إن هذه الطبقة الثانية من الأنانيين السابقين تحدد في الصفحة ٩٩ كما يلي:

«إن هؤلاء البشر» (البورجوازيين) «لا يملكون إذن، روح التفاني»، وهم مجردون عن الإلهام، وعن المثل الأعلى، وعن المنطق، وعن الحماسة؛ إنهم أنانيون بالمعنى العادي، أصحاب مصلحة، لا يفكرون إلا بمصالحهم الخاصة، مقتصدون، ماكرون، الخ».

وبما أن «الكتاب» لا يتبع خطاً صارماً، فقد سنحت لنا الفرصة من قبل، بصدد «الهاجس» و«الليبرالية السياسية»، كي نرى كيف ينجز شترنر خدعة تحويل البورجوازيين إلى غير أنانيين، وذلك بصورة رئيسية من جراء جهله العظيم بالبشرالفعليين وبالشروط الفعلية. وإن هذا الجهل نفسه يخدمه هنا كرافعة.

«إن الدماغ الصلب لرجل العالم يعترض على هذا» (أي وهم شترنر عن الغيرية)، «ولكنه لم يكن له بد خلال هذا الصراع المستمر منذ آلاف السنين أن يسلم على الأقل بحيث يحني رقبته العنيدة ويعبد قوى أعلى» (ص ١٠٤). إن الأنانيين بالمعنى العادي «يتصرفون بنصف إكليريكية ونصف دنيوية، فهم يخدمون الله ومامون(Mammon) على حد سواء» (ص ١٠٥).

ونعلم في الصفحة ٧٨: «إن مامون السماء وإله الأرض يتطلبان على وجه الدقة الدرجة ذاتها من إنكار الذات، وبذلك فإنه من المحال أن نفهم كيف يمكن مجابهة إنكار الذات حيال مامون بإنكار الذات حيال الله بوصفهما أنهما «دنيويان» و«إكليريكيان»».

وفي الصفحة [١٠٥-١٠٦]، يسأل جاك المغفل نفسه:

«كيف يحدث إذن، أن أنانية أولئك الذين يؤكدون مصلحتهم الشخصية في جميع الأوقات يستسلمون مع ذلك بصورة دائمة لمصلحة إكليريكية أو تربوية، أي مثالية؟»».

(هنا، بالمناسبة، يجب علينا أن «نشير» إلى أن البورجوازيين في هذه الفقرة يوصفون بممثلي المصالح الشخصية). والجواب هو:

«إن شخصيتهم تتراءى لهم ضئيلة جداً، تافهة حتى درجة بالغة - كما هي في واقع الأمر- كيما تدعي الحق في كل شيء وتكون قادرة على فرض نفسها كلياً. وإن دلالة أكيدة على ذلك هي حقيقة كونهم منقسمين إلى شخصين، شخص أزلي وشخص زمني، فهم في أيام الأحد معنيون بالأزلي وفي الأيام العادية معنيون بالزمني. إنهم يحملون الكاهن في باطنهم، ولذلك فهم لا يستطيعون منه خلاصاً قط».

وتنتاب سانتشو بعض الشكوك هنا؛ إنه يسأل في قلق ما إذا كان «الشيء ذاته يصح» بالنسبة للفردية الخاصة، للأنانية بمعنى الكلمة فوق العادي.

لسوف نرى أن هذا القلق لا يفتقر إلى الأسباب الموجبة، فقبل أن يصيح الديك مرتين، سيكون القديس يعقوب (جاك المغفل) قد «أنكر» نفسه ثلاث مرات.

إنه يكتشف - وهذا ما يثير فيه أعظم الاستياء - أن الجانبين البارزين في التاريخ، مصلحة الأفراد الخاصة وما يسمى المصلحة العامة، يترافقان بصورة دائمة. وكما هي العادة، فإنه يكتشف ذلك في شكل كاذب، في شكله المقدس، في منظور المصالح المثالية، منظور المقدس والوهم. وإنه ليسأل كيف يحدث أن الأنانيين العاديين، ممثلي المصالح الشخصية، يرضون في الوقت ذاته بسيطرة المصالح العامة، سيطرة معلمي المدارس، وبأن يكونوا تحت حكم التراتب؟ وإنه ليرد على ذلك بأن البورجوازيين، الخ، «يتراءون لأنفسهم ضئيلين جداً»، ويعتبر أن من «الدلائل الأكيدة» على ذلك، سلوكهم الديني، انقسامهم إلى شخصين، زمني وأزلي، يعني أنه يفسر سلوكهم الديني بسلوكهم الديني، بعد أن يحوّل بادئ الأمر الصراع بين المصالح الشخصية والعامة إلى صورة عاكسة للصراع، إلى انعكاس بسيط في إطار التخيل الديني.

أما بشأن سيطرة المثل الأعلى، فانظر أعلاه في قسم التراتب.

وإذا ترجم سؤال سانتشو من شكله الصوفي إلى اللغة اليومية، فإنه «يعطينا إذن»:

كيف يحدث أن المصالح الشخصية تتحوّل على الدوام، بالرغم من إرادة الأفراد، إلى مصالح طبقية، إلى مصالح مشتركة تكتسب وجوداً مستقلاً حيال الأشخاص الفرادى، وتتخذ في مظهرها المستقل شكل المصالح العامة؟ كيف يحدث أنها تدخل، بصفتها هذه،

في تناقض مع الأفراد الفعليين، وهي في هذا التناقض الذي تحدد به على أنها مصالح عامة يمكن أن تتخذ بالنسبة إلى الوعي شكل مصالح مثالية، بل دينية ومقدسة؟ كيف يحدث أن سلوك الفرد الشخصي، في إطار هذه العملية حيث تكتسب المصالح الخاصة وجوداً مستقلاً بتحولها إلى مصالح طبقية، لا بد أن يجتاز التحوّل والضياع، وأن يوجد في الوقت ذاته خارج الفرد على أنه قوة مستقلة عنه، يخلقها(١٤٢) التعامل بين البشر؟ كيف يحدث أن يتحوّل هذا السلوك إلى علاقات اجتماعية. إلى مجموعة من القوى التي تحدد الفرد وتخضعه، وتتخذ في مخيلته مظهر قوى «مقدسة»؟ لو أن سانتشو فهم بعض الفهم الحقيقة التالية، ألا وهي أنه في إطار بعض أنماط الإنتاج المستقلة بصورة طبيعية عن إرادة البشر، تتقدم قوى عملية غريبة، موضوعية، لا عن الأفراد المنفصلين فحسب، بل مستقلة عن كليتهم أيضاً، لتعلو على البشر- فلقد كان في مقدوره إذن، أن يكون لا مبالياً تماماً بشأن ما إذا كانت هذه الحقيقة تمثل في شكل ديني في تصور البشر أو تشوَّه في مخيلة الأناني، الذي تعلو في تصوره جميع الأشياء عليه، فيستقي منها الوهم بأن ليس ثمة شيء يعلو عليه. وعندئذ كان سانتشو يهبط من مملكة التأمل إلى مملكة الواقع، وينتقل مما يتوهم البشر أنه ماهيتهم إلى ماهيتهم حقاً وفعلاً، مما يخطر في فكرهم إلى ما يفعلونه فعلياً وما لا بد لهم أن يفعلوه في ظروف معينة. ولقد كان يفهم إذن، أن ما يبدو في نظره نتاجاً للفكر إنما هو نتاج للحياة. وعندئذ فلن ينتهي به الأمر إلى اللامعقولية الجديرة به – تفسير الخلاف بين المصالح الشخصية والعامة بحقيقة أن البشر يتصورون هذا الانقسام بطريقة دينية أيضاً، ويبدون لأنفسهم بهذه الطريقة أو تلك، وهو ما لا يشكل إلا أسلوباً آخر للقول «يصنعون هذا التصور أو ذاك».

وعلى أية حال، فحتى في الشكل المبتذل للمالك الصغير الألماني الذي يدرك فيه سانتشو التناقض بين المصالح الشخصية والمصلحة العامة كان لا بد أن يتحقق من أن الأفراد قد انطلقوا على الدوام من ذواتهم، وما كان في وسعهم أن يفعلوا غير ذلك، وبالتالي، أن كلا المظهرين اللذين يقررهما وجهان لتطور الأفراد الشخصي ناجمان على حد سواء عن ذات الشروط التجريبية للحياة، وكلاهما مجرد تعبيرين مختلفين عن ذات تطور البشر الشخصي، وبالتالي، فإن التناقض بينهما هو تناقض ظاهري ليس إلّا. وأما بخصوص المركز الذي يؤول

إلى الفرد بفعل ظروف تطوره الخاصة وبفعل تقسيم العمل، ما إذا كان يجسد بالأحرى هذا المظهر أو ذاك من التناقض، وما إذا كان يتخذ ملامح الأناني بالأحرى من ملامح رجل التفاني - فقد كانت تلك مسألة ثانوية تماماً، ما كان يمكن أن تكتسب أية أهمية على الإطلاق إلا إذا طرحت بالنسبة إلى أفراد محددين في إطار تاريخي محدد. وإلا فإن هذه المسألة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى عبارات جوفاء، إلى كلام تهذيبي معسول. بيد أن سانتشو العقائدي يقع في الخطل هنا ولا يجد مخرجاً آخر غير المناداة بأن سانتشو بانزا ودون كيخوت قد خلقا على هذا الغرار، وأن أمثال سانتشو يرضون أن تحشى رؤوسهم بمختلف أنواع الهراء من قبل أمثال دون كيخوت؛ إنه يتناول، بصفته عقائدياً صالحاً، مظهراً واحداً يتصوره على طريقة معلم المدرسة، ويعلن أنه يخص الأفراد من حيث هم أفراد، ويعبِّر عن نفوره من المظهر الآخر. وعندئذ فإنه لا يرى في هذا المظهر الآخر، باعتباره عقائدياً صالحاً، إلا مجرد حالة ذهنية، تفانٍ، أو أيضاً مجرد «مبدأ»، لا علاقة تنشأ بالضرورة عن كل النمط الطبيعي السابق لحياة الأفراد. وبالتالي فليس على المرء إلا أن «يخرج هذا المبدأ من رأسه»، بالرغم من أنه يخلق، وفقاً لإيديولوجية سانتشو، مختلف أنواع الأشياء المادية. وهكذا على سبيل المثال، في الصفحة ١٨٠، فإن «مبدأ الحياة أو المبدأ الاجتماعي» قد «خلق»... «الحياة الاجتماعية، والعلاقات الإنسانية، والتضامن، وقس على ذلك». إنه من الأفضل أن نقول على العكس من ذلك: إن الحياة هي التي خلقت المبدأ.

إن الشيوعية عصية على فهم قديسنا بكل بساطة، لأن الشيوعيين لا يقيمون الأنانية ضد التفاني أو التفاني ضد الأنانية، كما أنهم لا يعبِّرون عن هذا التناقض نظرياً سواء في شكله العاطفي أو في شكله الإيديولوجي الطنان؛ إن الأمر على النقيض من ذلك، إذ هم يبينون أساسه المادي، بحيث يتلاشى من تلقاء نفسه. إن الشيوعيين لا يبشرون بالأخلاق في أي حال من الأحوال، وهي ما يبشر به شترنر على نطاق واسع جداً. إنهم لا يطرحون على البشر المطلب الأخلاقي: أحبوا بعضكم بعضاً، لا تكونوا أنانيين، الخ؛ وعلى النقيض من ذلك، فهم يدركون جيداً أن الأنانية، مثلها مثل التفاني بالضبط، هي في ظروف محددة شكل ضروري للتوكيد الذاتي للأفراد. وهكذا فإن الشيوعيين لا يريدون في أي حال من الأحوال،

كما يعتقد القديس ماكس، وكما يردد صاحبه المخلص الدكتورغرازيانو (أرنولد روج) بعده (ولذا يسميه القديس ماكس «ذهناً سياسياً وماكراً بصورة فائقة»، ويغان، ص ١٩٢)، أن ينقضوا «الفرد الخاص» في مصلحة الإنسان المتفاني، «العام». ذلك اختلاق للمخيلة كان في مقدور كليهما أن يبحثا من قبل عن الأضواء الضرورية عنه في \الحوليات \الفرنسية \الألمانية. إن المنظرين الشيوعيين، الوحيدين الذين يملكون وقتاً يكرسونه لدراسة التاريخ، يتميزون بالضبط لأنهم وحدهم قد \اكتشفو\كيف أن الأفراد، بوصفهم «بشراً خاصين»، قد كانوا عبر التاريخ بأسره في أصل «المصلحة العامة». وإنهم ليعرفون أن هذا التناقض ليس سوى تناقض مظهري لأن طرفاً واحداً منه، الطرف المسمى «عاماً»، ينتج باستمرار من قبل الطرف الآخر، المصلحة الخاصة، ولا يعارض هذه المصلحة الأخيرة في أي حال من الأحوال على أنها قوة مستقلة ذات تاريخ مستقل - بحيث إن هذا التناقض يتلاشى ويتولد في الممارسة بصورة متصلة. وهكذا فليس المقصود «الوحدة السالبة» الهيغلية لطرفي التناقض، بل التلاشي الناشئ عن تناقضات مادية، عن نمط الحياة السابق للأفراد، المشروط مادياً، وهو تلاشٍ يؤدي إلى زوال هذا التناقض وتجاوزه في وقت واحد.

وهكذا نرى كيف أن «الأناني المتفق مع ذاته»، بوصفه معارضاً «للأناني بالمعنى العادي» و«للأناني المتفاني»، يقوم منذ البداية على وهم يتناول هذين النمطين معاً من الأنانيين ويتناول العلاقات الواقعية للبشرالواقعيين في الوقت ذاته. إن ممثل المصالح الشخصية ليس «أنانياً بالمعنى المألوف» إلا بسبب تعارضه الضروري مع المصلحة المشتركة التي أصبحت مستقلة والتي اتخذت في إطار نمط الإنتاج والتعامل السابق والحالي شكل المصلحة العامة، ومثلت في المخيلة وفرضت نفسها في شكل مصلحة مثالية. إن ممثل المصلحة المشتركة ليس «متفانياً" إلا من جراء تعارضه مع المصلحة الشخصية، المحددة من حيث هي مصلحة خاصة، ومن جراء تحديد المصلحة المشتركة على أنها مصلحة عامة ومثالية.

إن كلا «الأناني المتفاني» و«الأناني بالمعنى العادي» يتطابقان في التحليل الأخير في إنكار الذات.

ص ٧٨: «وهكذا فإن إنكار الذات مشترك بين كلا القديس وغير القديس، والطاهر والنجس: فالنجس ينكر جميع المشاعر الرفيعة، وكل حياء، وحتى الخجل الطبيعي، ولا يتبع إلا الأهواء التي تتحكم فيه. إن الطاهر ينكر علاقته الطبيعية بالعالم... إن الجشع ينكر، بدافع من التعطش إلى المال، جميع حوافز الوجدان، وكل إحساس بالشرف، وكل رقة في القلب وشفقة؛ إنه أعمى عن جميع الاعتبارات، وهواه يسوقه قدماً. ويتصرف القديس بصورة مماثلة؛ إنه يجعل من نفسه أضحوكة في نظر العالم، وهو «قاسي الفؤاد» و«عدالته حازمة» لأن مطامحه تجرفه».

إن «الجشع»، الذي يظهر هنا في سيماء الأناني النجس، غير القديس، وبالتالي الأناني بالمعنى العادي، ليس أكثر من صورة تصادف كثيراً في الروايات وكتب المطالعة الأخلاقية للأطفال، وبالمقابل فهي صورة ليست طبيعية تماماً في الواقع، ولا يمكن في أي حال من الأحوال أن تجسد البورجوازيين الجشعين. إن هؤلاء الأخيرين، على العكس، لا حاجة بهم إلى إنكار «حوافز الوجدان» و«الإحساس بالشرف» الخ، أو أن يقتصروا على هوى الجشع وحده. إن جشعهم يترافق، على النقيض من ذلك، بسلسلة من الأهواء الأخرى - السياسية وغيرها - التي لا يتخلى البورجوازيون في أي حال من الأحوال عن إرضائها. ومن دون أن نمضي إلى أعمق من ذلك في هذا الموضوع، فلنلتفت في الحال إلى «الإنكار الذاتي» لشترنر.

إن القديس ماكس يستبدل هنا الذات التي تنكر ذاتها بذات أخرى لا وجود لها إلا في مخيلته وحدها. إنه يجعل «النجس» يضحي بصفات عامة مثل «المشاعر الرفيعة» و«الخجل» و«الحياء» و«الإحساس بالشرف»، الخ، ولا يسأل البتة ما إذا كان النجس يملك هذه الصفات فعلياً. لكأنه يفترض في «النجس» أن يمتلك بالضرورة جميع هذه الصفات! لكن حتى إذا كان «النجس» يملكها جميعاً، فإن التضحية بهذه الصفات لن تكون مع ذلك إنكاراً للذات، لكنها تقرر هذه الحقيقة فقط - المسوغة حتى في إطار أخلاق «متفقة مع ذاتها» - ألا وهي أن

أهواء متعددة يضحى بها على مذبح هوى واحد. وأخيراً، وفقاً لهذه النظرية فإن كل ما يفعله القديس سانتشو أو لا يفعله هو «إنكار الذات». وليفعل ذلك بهذه الطريقة أو تلك [...][*].

وعلى الرغم[**] من أن القديس ماكس يقول الآن في الصفحة ٤٢٠:

(*) [ثمة فجوة هنا. إن صفحة كبيرة قد شطبت وأفسدتها الفئران حتى درجة كبيرة، تتضمن ما يلي:]... إنه أناني، إنكاره الذاتي الخاص. إذا بحث عن مصلحة، فإنه ينكر اللامبالاة حيال هذه المصلحة، وإذا عمل شيئاً، فإنه ينكر حقيقة أنه لا يفعل شيئاً. لا شيء أسهل [...] على سانتشو من أن يبرهن «للاأناني بالمعنى العادي» - حجر العثرة الدائم بالنسبة إليه -إنه لا يكف عن إنكار ذاته، لأنه ينكر دائماً عكس ما يفعله ولا ينكر قط مصلحته الفعلية.

وفي اتفاق مع نظرية الإنكار الذاتي هذه يستطيع سانتشو أن يهتف في الصفحة ٨٠: «لعل النزاهة غير واقعية ولا وجود لها في أي مكان؟ على النقيض من ذلك، فليس ما هو أكثر شيوعاً منها!».

إننا في واقع الأمر سعداء جداً [بشأن «النزاهة»] لوجدان [المالك] الصغير الألماني... وإنه ليعطي في الحال مثالاً جيداً عن هذه النزاهة: [الاستشهاد بشخص يدعى فرانك، مؤسس] دار للأيتام - [أوكونيل، القديس بونيفاس، روبسبيير، تيودور كورنر...].

أوكونيل [...]، كل [طفل] في بريطانيا يعرف هذا. في ألمانيا وحدها، وعلى الأخص في برلين، لا يزال من الممكن تخيل أن أوكونيل «منزّه». أوكونيل، الذي «يعمل بلا كلل» كي يوظف أولاده غير الشرعيين وكي يكبِّر ثروته، والذي لم يبدل عمله المربح كمحام (١٠,٠٠٠ جنيه سنوياً) بعمل الدعاية الأكثر ربحاً (٢٠,٠٠٠ - ٣٠,٠٠٠ جنيه سنوياً) (بصورة خاصة في إيرلندا، حيث لا منافس له)! أوكونيل الذي يستغل «بقلب صلد» الفلاحين الايرلنديين، عاملاً كوسيط[١٤٣]، جاعلاً إياهم يحيون مع خنازيرهم، بينما هو، الملك دان، يقيم بلاطه الأميري في قصره في ميريون سكوير من دون أن يكف في الوقت ذاته عن الأسى بشأن بؤس هؤلاء الفلاحين، «ذلك أن مطامحه تجرفه»؛ أوكونيل، الذي لا يدفع الحركة قط إلا بقدر ما هو ضروري من أجل ضمان جزيته الوطنية ومركزه كزعيم، متخلياً في كل سنة، بعد أن يجمع جزيته، عن كل تحريض كيما يمضي ويشبع رغباته في ملكيته في درينيان. وبسبب من شعوذته القانونية الممارسة طوال سنوات واستغلاله الصفيق حتى درجة كبيرة لكل حركة أسهم فيها، فقد استحق أوكونيل احتقار البورجوازيين الإنكليز أنفسهم، حتى إذا كانوا يرون فيه أداة ينتفعون بها في مواضع أخرى.

وإنه لمن الواضح فضلاً عن ذلك أن القديس ماكس، مكتشف الأنانية الحقة، معني كل العناية بالبرهان على أن النزاهة قد تحكمت في التاريخ السابق برمته. وبالتالي فإنه يقرر الموضوعة الكبيرة التالية (ويغاند، ص ١٦٥)، ألا وهي أن العالم «لم يكن أنانياً لقرون خلت». وعلى الأكثر فإنه يقبل بأن «الأناني» قد ظهر من حين لآخر على أنه نذير شترنر كي «يقود الأمم إلى خرابها».

(**) [سجل ماركس الملاحظة التالية في هذه الصفحة:] III - الوعي (conscience).

لم تكتب على بوابة [حقبتنا] الكلمات التالية... «اعرف نفسك»، [لكن] «انتفع بقدراتك».

(إن صاحبنا معلم المدرسة يحول هنا مرة أخرى حقيقة معطاة: كل امرئ ينتفع بقدراته، إلى إلزام أخلاقي بذلك). ومع ذلك، فإن «الحكمة الأبولينية» [الشهيرة] تخاطب «الأناني بالمعنى العادي» وليس «الأناني المتفاني» كما كانت الحال حتى الوقت الراهن.

«اعرف نفسك إذن. أدرك ماهيتك فعلياً وتخل عن محاولتك الغبية لأن تكون شيئاً مختلفاً عما أنت عليه!».

[ذلك]:

«أن هذا يؤدي إلى ظاهرة الأنانية المخدوعة، التي لا أرضي فيها نفسي، بل إحدى رغباتي فقط، مثلاً التعطش إلى الغبطة. إن جميع أفعالكم أنانية مكتومة، مقنعة... أنانية غير واعية؛ ولهذا السبب بالذات لا أنانية، بل عبودية، خضوع، إنكار للذات. أنتم أنانيون وفي الوقت ذاته غير أنانيين، ذلك أنكم أنكرتم الأنانية» (ص ٢١٧).

«ليس ثمة خروف، أو كلب، يحاول أن يصير أنانياً حقاً" (ص ٤٤٣)؛ «ليس ثمة حيوان يستنجد بالآخرين: «لكن اعرفوا أنفسكم إذن، أدركوا ماهيتكم فعلياً». «إن طبيعتكم أن تكونوا« أنانيين، «أنتم طبائع» أنانية، «أي» أنانيون. «لكن بالضبط لأنكم أنانيون مسبقاً، فلا حاجة بكم بادئ الأمر لأن تصبحوا كذلك» (المصدر ذاته). وإن وعيكم يشكل جزءاً من ماهيتكم، وما دمتم أنانيين فإنكم تملكون أيضاً الوعي الذي يساير أنانيتكم، وبالتالي فليس ثمة أساس مطلقاً لإعارتكم أدنى اهتمام إلى ما يبشر به شترنر من وعظ أخلاقي بأن تنظروا إلى قلوبكم وأن تتوبوا.

إن شترنر يستغل هنا، مرة أخرى، الحيلة الفلسفية القديمة التي سوف نعود إليها في وقت لاحق. إن الفيلسوف لا يقول بصورة مباشرة: أنتم لستم بشراً. لقد كنتم بشراً على الدوام، لكن كنتم تفتقرون إلى وعي ماهيتكم، ولهذا السبب بالضبط لم تكونوا قط، حتى في الواقع، بشراً حقيقيين. ولهذا السبب فإن مظهركم لم يكن يقابل ماهيتكم. لقد كنتم بشراً ولم تكونوا بشراً.

إن الفيلسوف يعترف هنا بطريقة ملتوية بأن «بشراً محددين وظروفاً محددة أيضاً يطابقون وعياً محددا». بيد أنه يتوهم في الوقت ذاته أن إنذاره الأخلاقي إلى البشر بوجوب تعديل وعيهم سوف يولد هذا الوعي المعدل (conscience modifiée)، وهو لا يرى في البشر الذين تغيروا من جراء تغير الشروط التجريبية والذين سيتغير الآن وعيهم بالطبع شيئاً آخر سوى [وعي] متغير. -كذلك الأمر بالنسبة لـ [الوعي الذي] تتوقون [إليه سراً]؛ [ففيه] أنتم أنانيون [مكتومون، غير واعين] -يعني أنكم أنانيون فعلاً، بقدر ما أنتم غير و\اعين، لكنكم غير أنانيين، بقدر ما أنتم واعون. أو: في جذر [وعيكم] الراهن [يكمن] وجود محدد، وهو ليس [الوجود] الذي أطلبه: إن وعيكم هو وعي الأناني كما يجب ألا [يكون]، وبالتالي فإنه برهان على أنكم أنانيون كما يجب ألا تكونوا - وبكلام آخر على أنكم يجب \أن تكونو\ غير ما أنتم و\اقعياً. إن هذا الانفصال التام هو بين الوعي وبين الأفراد في علاقاتهم الواقعية، الذين يشكلون أساس ذلك الوعي، ومن جهة ثانية، فهذه الفكرة الوهمية بأن أناني المجتمع البورجوازي الراهن لا يملك الوعي المقابل لأنانيته، هي مجرد بدعة فلسفية قديمة يقبلها جاك المغفل وينسخها بكل بلاهة هنا(*). فلنعالج «المثال المؤثر» لشترنر عن الجشع. إنه يريد أن يقنع هذا الجشع الذي ليس هو «الجشع» عامة، بل «زيداً أو عمراً أو خالداً»، جشعاً فردياً تماماً، محدداً و«أوحد»، ليس جشعه مقولة «الجشع» (إنه تعبير تجريدي ينقل إليه القديس ماكس سلوكاً حياً، متعدد الأشكال، معقداً و «أوحد») و «لا يتوقف هذا على العنوان الذي يصنفه تحته الناس الآخرون» (القديس ماكس على سبيل المثال) أن -القديس ماكس يريد أن يلقن هذا الجشع بأنه «لا يرضي نفسه بل إحدى رغباته». لكن «أنت في [اللحظة] التي تكون فيها أنت لا توجد فعلياً إلا على أنك كائن» [لتلك اللحظة] فقط. إن ما [هو متميز عنك] «الكائن الموجود آنياً»، سلطة أعلى بصورة مطلقة [مثلاً المال. أما ما إذا] كان المال

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] تصبح هذه البدعة على أعظم قدر من السخف في التاريخ حيث إن وعي الحقبة اللاحقة عن العصر السابق يختلف بصورة طبيعية عن الوعي الذي تملكه هذه الحقبة الأخيرة عن ذاتها؛ ومثال على ذلك: إن الإغريق شاهدوا أنفسهم من خلال أعين الإغريق وليس كما نراهم نحن حالياً؛ أما أن نلومهم لأنهم لم يروا أنفسهم من خلال أعيننا - أي «لأنهم لم يعوا أنفسهم كما هم فعلياً» - فهذا يضاهي ملامتهم لأنهم كانوا إغريقاً.

«بالنسبة إليك» [متعة أعلى أم] لا، ما إذا كان بالنسبة إليك [سلطة «أعلى بصورة مطلقة»] [...](*) لعلني [«أنكر» ذاتي؟ - أنه] يجد أن [الجشع] يتملكني ليل نهار، [لكنه] لا يفعل ذلك إلا في تفكيره فقط. إنه هو الذي يجعل «الليل والنهار» من جميع اللحظات التي أكون فيها دائماً الكائن الموجود آنياً، أكون أنا ذاتي دائماً، بالضبط كما أنه هو وحده يلخص في حكم أخلاقي واحد اللحظات المختلفة لسلوكي الحي، مؤكداً أنها إرضاء الجشع. وحين يعلن القديس ماكس إنني أرضي واحدة من رغباتي فقط ولا أرضي ذاتي، فإنه يضعني من حيث إنني كائن كامل وكلي في تعارض مع ذاتي بالذات. «وفيما يستقيم هذا الكائن الكامل والكلي؟ من المؤكد أنه ليس في وجودك الآني، ليس في ماهيتك في لحظة معينة» وبالتالي -فإنه يستقيم، وفقاً للقديس ماكس نفسه، في «الكائن» المقدس. (ويغان، ص ١٧١). وحين يقول «-» إن عليَّ أن أغيِّر وعيي، فإنني أعرف إذن، أعرف من جهتي أن وعيي الآني ينتسب أيضاً إلى وجودي الآني، وحين ينازع في امتلاكي هذا الوعي، فإن القديس ماكس، الأخلاقي المقنع، يتهجم على وجودي بأسره(**). وعندئذ «ألست موجوداً إذن، إلا حين تفكر في ذاتك، ألست موجوداً إذن، إلا بفضل وعيك أنك أنت؟» (ويغان، ص ١٥٧، ١٥٨). كيف لي أن أكون أي شيء إلا أنانياً؟ كيف لشترنر على سبيل المثال أن يكون أي شيء إلا أنانياً سواء أنكر الأنانية أم لم ينكرها؟ «أنتم أنانيون وأنتم غير أنانيين، بقدر ما تنكرون الأنانية»، هذا ما تبشر به.

أيها المعلم البريء، «المخدوع»، «المتكتم»! إن الأمور هي على عكس ذلك تماماً. نحن الأنانيين بالمعنى المألوف، أو البورجوازيين، نعرف جيداً أن الأقربين أولى بالمعروف(***)، وقد وجدنا منذ زمن طويل تفسيراً لشعارنا: أحب قريبك كنفسك، بمعنى أن كل امرئ قريب نفسه. بيد أننا ننكر أن نكون أنانيين قساة، مستغلين، أنانيين عاديين، لا يمكن أن ترتفع قلوبهم إلى المشاعر النبيلة التي تجعل من مصالح أشباههم البشر مصالحهم الخاصة - الأمر الذي

(*) الفقرة التالية تالفة.

(**) [يكرر ماركس هنا الملاحظة]: III (الوعي).

(***) Charité bien ordonnée commence par soi – même، بالفرنسية في النص الأصلي.

لا يعني - ولنقل ذلك فيما بيننا - سوى أننا نؤكد بأن مصالحنا هي مصالح أشباهنا البشر. أنت تنكر [الأنانية] العادية للأناني الأوحد [لمجرد] أنك [«تنكر»] علاقاتك «[الطبيعية] مع [العالم]». ولذا فإنك لا تفهم لماذا نبلغ بالأنانية العملية حد الكمال بإنكارنا على وجه الدقة صيغة الأنانية - نحن المعنيين بتحقيق المصالح الأنانية الفعلية وحدها من دون المصلحة المقدسة للأنانية. وعلى أي حال فقد كان من المقدر - وهنا يدير البورجوازي ظهره بكل برودة للقديس ماكس - إنكم إذا تصديتم مرة للدفاع عن الأنانية، أنتم معلمو المدارس الألمان، فسوف تنادون ليس بالأنانية الفعلية، «الدنيوية والتي في ما تناول اليد» («الكتاب»، ص ٤٥٥)، يعني «ليس ما يسمى» الأنانية إذن، بل الأنانية بالمعنى فوق المألوف، بالمعنى الذي يقصده معلم المدرسة، الأنانية الفلسفية أو أنانية الصعاليك.

وهكذا فإن الأناني بالمعنى فوق المألوف «يُكتشف أخيراً». «فلندرس إذن، هذا الاكتشاف الجديد بمزيد من الدقة» (ص ١١).

مما سبق قوله للتو واللحظة يتبين مسبقاً أنه ليس على الأنانيين الموجودين سوى أن يغيروا وعيهم كيما يصبحوا أنانيين بالمعنى فوق المألوف، وبالتالي، فإن الأناني المتفق مع نفسه لا يتميز من الأنانيين السابقين إلا بالوعي وحده، أي بالمعرفة على اعتباره فيلسوفاً. وإنه ليترتب كذلك على النظرة التاريخية الإجمالية للقديس ماكس، أنه لما كان الأنانيون قد خضعوا حتى الآن لسلطان «المقدس» وحده، فليس على الأناني الحقيقي إلا أن يقاتل «المقدس» إذن. ولقد أظهر لنا التاريخ «الأوحد» كيف حوّل القديس ماكس العلاقات التاريخية إلى أفكار، وحوّل من بعد الأناني إلى آثم ضد هذه الأفكار؛ وكيف أن كل نمط أناني لتأكيد الذات قد حوّل إلى خطيئة [ضد هذه] الأفكار، و[سلطة] أصحاب الامتياز إلى خطيئة [ضد فكرة] المساواة، إلى خطيئة الاستبداد. [وفيما يتعلق] بفكرة حرية [التنافس] إذن، فقد أمكنه أن [يقول في «الكتاب»] إن [الملكية الخاصة تعتبر] في نظره (ص ١٥٥) على أنها «[...] الشخصية»، [...] الكبيرة، [...] الأنانية [المتفانية]، [...] الجوهرية وغير المغلوبة، التي لا يمكن مكافحتها إلا بتحويلها إلى «مقدسات»، ومن بعد يؤكد أنه يحلّ هذا

الطابع المقدس فيها، يعني فكرته المقدسة عنها، يعني إن ما يبطلها بقدر ما هي موجودة فيه، هو الكائن المقدس(*).

ص ٥٠ :(**) «كما أنت في كل لحظة تكون خليقتك، وفي هذه الخليقة بالضبط، أنت الخالق لن تضيع نفسك. وبالمقارنة مع نفسك أنت نفسك كائن أعلى، أي أنك لست خليقة فحسب، بل الخالق بصورة لا تقل عن ذلك، وهذا هو ما تغض النظر عنه باعتبارك أنانياً غير إرادي، ولهذا السبب يظل الكائن الأعلى غريباً عنك».

وتقرر هذه الحكمة نفسها، في شكل مختلف حتى درجة ما، في الصفحة ٢٣٩ من «الكتاب»:

«ليس النوع شيئاً» (سوف يصبح فيما بعد أنواعاً كثيرة من الأشياء، أنظر «المتعة الذاتية»). «وعندما يرتفع فوق حدود فرديته، فإنه يصير بالضبط بصورة أفضل هو نفسه من حيث هو فرد؛ إنه لا يوجد إلا بقدر ما يرتفع، لا يوجد إلا بقدر ما لا يبقى على ما هو عليه، وإلا انتهى، مات».

ويأخذ شترنر في الحال، فيما يتعلق بهذه الصيغ التي هي «مخلوقاته»، يتصرف على أنه «خالق»، «لا يضيع نفسه فيها في أي حال من الأحوال»:

وإنما أنت أنت للحظة واحدة، وأنت لا توجد فعلياً إلا على أنك كائن آني... في كل برهة أنا كلياً ما هو أنا... إن ما يتميز عنك، الكائن الآني، هو «شيء أسمى بصورة مطلقة»... (ويغان، ص ١٧٠)؛ وفي الصفحة ١٧١، المصدر ذاته، «إن وجودك» محدد على أنه «وجودك الآني».

وفيما يقول القديس ماكس في «الكتاب» إنه يملك، إلى جانب الوجود الآني، وجوداً آخر وأسمى، فإن «الوجود الآني» لفرده يوجد في التعليق التبريري» مع «وجوده [الكامل] والكلي»، ويحول كل [وجود] على أنه «وجود آني» [إلى] «وجود أسمى بصورة مطلقة». ويترتب على ذلك أنه في «الكتاب»، في كل لحظة، وجود أسمى مما هو في اللحظة الراهنة،

(*) [كتب ماركس في قمة هذه الصفحة:] II (الخالق والخليقة).

(**) إن هذه الفقرة قد تعرضت لقدر كبير من التلف.

في حين نجد في «التعليق» أن ما ليس هو بصورة مباشرة في هذه اللحظة هو «وجود أسمى بصورة مطلقة»، وجود مقدس. -وعن هؤلاء نحن نقرأ، بصورة منافية لكل هذه الفروق، في الصفحة ٢٠٠ من «الكتاب»:

«لا أعلم شيئاً عن انقسام إلى أنا «ناقصة» وأنا «كاملة».

ليس ما يدعو بعد الآن «الأناني المتفق مع ذاته» لأن يضحي بذاته لوجود أسمى لأنه هو ذاته هذا الوجود الأسمى، وقد نقل إلى ذاته هذا التعارض بين «أعلى» و«أدنى». وهكذا، في واقع الأمر (القديس سانتشو ضد فويرباخ، «الكتاب»، ص ٢٤٣)، فإن الكائن الأسمى لم يجتز سوى تحوّل واحد». إن الأنانية الحقيقية للقديس ماكس تستقيم في موقف أناني من الأنانية الفعلية، من نفسه كما هو عليه «في كل لحظة». وإن هذا الموقف الأناني من الأنانية هو التفاني. ومن وجهة النظر هذه فإن القديس ماكس بوصفه خليقة أناني بالمعنى العادي؛ وبوصفه خالقاً أنانياً متفانياً. ولسوف نتعرف كذلك إلى المظهر المضاد، ذلك أن كلا هذين المظهرين مشروعان على أنهما تحديدان حقيقيان منعكسان باعتبار أنهما يتجاوزان الجدل المطلق حيث كل منهما هو نقيض ذاته.

وقبل أن نتغلغل إلى أعمق من ذلك في هذا اللغز في شكله السري، فسوف ندرسه في بعض مراحل صراعه الحياتي [الشاق].

[من وجهة نظرعالم] الروح، فإن المقصود جعل [الأناني] في [اتفاق] مع ذاته، على اعتباره خالقاً؛ وإن هذه الصفة العامة جداً [يحققها شترنر في الصفحتين ٨٢ و٨٣]:

[«استهدفت المسيحية] أن [تحررنا من التحديدات الطبيعية (التحديدات بفعل الطبيعة)، ومن حوافز رغباتنا، وبنتيجة ذلك فقد كان غرضها ألا] ينساق [الإنسان مع رغباته. ولا يعني هذا أنه يجب] ألا [تكون له أية رغبات]، بل يجب ألا تتحكم فيه [الرغبات] وإنها يجب ألا تصبح ثابتة، لا يمكن السيطرة عليها، غير قابلة للاختزال. \ألا يمكننا إذن، أن نحوّل ما دبرته المسيحية ضد الرغبات ضد مبدئها الخاص الذي ينص على أن الروح يجب أن يحددنا...؟ ... عندئذ يساوي هذا انحلال الروح، انحلال جميع الفكر. وعندئذ نحصل، بدلاً من الصيغة القديمة المفروضة، على ما يلي: لا بد لنا بالتأكيد أن نمتلك الروح، لكن يجب ألا يمتلكنا الروح».

«والذين للمسيح صلبوا أجسادهم مع الآلام والشهوات» (رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية ٥: ٢٤) - إنه ليتبين أنهم، في رأي شترنر، يتعاملون مع آلامهم وشهواتهم المصلوبة مثل مالكين حقيقيين. إنه يقبل المسيحية بالأقساط، لكنه لن يتوقف عند الجسد المصلوب وحده، بل يريد أن يصلب الروح أيضاً، وباختصار «الإنسان بأكمله».

إن السبب الوحيد الذي حدا بالمسيحية إلى الرغبة في تحريرنا من سيطرة الجسد و«حوافز الرغبات» هو أنها تعتبر جسدنا ورغباتنا أموراً غريبة عنا؛ هي إنما أرادت أن تحررنا من التحديد بالطبيعة لأنها كانت تعتبر أن طبيعتنا الخاصة ليست جزءاً من أنفسنا. ذلك أنني إذا لم أكن أنا نفسي الطبيعة، إذا كانت رغباتي الطبيعية، ووجودي الطبيعي بكامله، لا تشكل جزءاً مني - وتلك هي عقيدة المسيحية - فإن كل تحديد بالطبيعة إذن - سواء أكان مصدره وجودي الطبيعي أو ما يسمى بالطبيعة الخارجية - يتراءى في نظري تحديداً غريباً، قيداً، إلزاماً مطبقاً عليَّ، إكراهاً بالتعارض مع استقلال الروح. ويقبل شترنر هذه الجدلية المسيحية مغمض العينين، ومن ثم يطبقها على فكرنا بالذات. وعلى أي حال، فإن المسيحية لم تنجح قط في حقيقة الأمر في تحريرنا من سيطرة الرغبات، حتى بالمعنى الوسطي المعتدل الذي ينسبه إليها القديس ماكس بصورة اعتباطية. إنها لا تذهب إلى أبعد من وصايا أخلاقية تظل عديمة الفعالية في الحياة العملية. ويأخذ شترنر الوصايا الأخلاقية على أنها سلوك واقعي ويزودها الأمر الحازم الأخير: «لا بد لنا بالتأكيد أن نمتلك الروح، لكن يجب ألا يمتلكنا الروح"، - وبنتيجة ذلك فإن كل أنانيته المتفقة مع ذاتها ترجع «لدى التمحيص الأدق»، كما كان هيغل يقول، إلى فلسفة أخلاقية سارة بقدرما هي بناءة وتأملية.

أما ما إذا كانت رغبة ما تصبح ثابتة، أي ما إذا كانت [تتسلط علينا] على وجه الحصر، الأمر الذي [لا] ينفي على أي حال [تقدماً لاحقاً]، فهذا ما يتوقف على ما إذا كانت الظروف المادية، شروط العالم «الشريرة»، تتيح إرضاء هذه الرغبة بصورة طبيعية، وتطوير مجموعة من الرغبات من جهة أخرى. وإن هذه المجموعة الأخيرة لتتوقف بدورها على ما إذا كنا نحيا في ظروف تتيح لنا الفعالية الشاملة أم لا، وبالتالي النمو التام لجميع إمكاناتنا الكامنة. ويتوقف على هذه الشروط الفعلية أيضاً، وإمكانية التطور التي تمنحها لكل فرد، ما إذا كانت

أفكاره تصبح ثابتة أم لا - بالضبط مثلاً، كما أن الأفكار الثابتة للفلاسفة الألمان، «ضحايا المجتمع» هؤلاء الذين يثيرون شفقتنا(*)، لا تنفصل عن الشروط القائمة في ألمانيا. وعلى أي حال، فإن سيطرة الرغبات هي عند شترنر مجرد عبارة تمنحه علامة القديس المطلق. وهكذا نقرأ، ونحن لا نزال ملازمين «المثال المؤثر» عن الجشع:

«وليس الجشع مالكاً، بل خادماً، وهو لا يستطيع أن يفعل شيئاً لمصلحته الخاصة من دون أن يفعله في الوقت ذاته لمصلحة سيده» (ص ٤٠٠).

ليس في إمكان أي امرئ أن يفعل شيئاً من دون أن يفعله في الوقت ذاته لمصلحة هذه أو تلك من حاجاته أو لمصلحة عضو هذه الحاجة - وبالنسبة إلى شترنر فإن هذه الحاجة وعضوها يتسلطان عليه في الحال، بالضبط كما تسلطت عليه من قبل الوسيلة التي تؤدي إلى إرضاء حاجة ما (راجع الفصلين عن الليبرالية السياسية والشيوعية). لا يستطيع شترنر أن يأكل من دون أن يأكل في الوقت ذاته لمصلحة معدته. وإذا كانت أوضاع العالم تمنعه من إرضاء معدته، فإن معدته تتسلط عليه إذن، وتصبح الرغبة في الطعام ثابتة، وفكرة الأكل فكرة ثابتة - الأمر الذي يعطيه في الوقت نفسه مثالاً جيداً على تأثير الظروف العالمية في تثبيت رغباته وأفكاره. إن «ثورة» سانتشو ضد تثبيت الرغبات والأفكار ترجع هكذا إلى وصية أخلاقية عاجزة عن ضبط النفس وتوفر إثباتاً جديداً على أنه لا يفعل سوى إعطاء تعبير رنان إيديولوجياً لأكثر عواطف المالك الصغير ابتذالاً(**).

(*) qui nous font pitié، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**)[إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة]: بما أن الشيوعيين يهاجمون الأساس المادي الذي يرتكز عليه الثبات الحتمي حتى الآن للرغبات والأفكار، فإنهم الناس الوحيدون الذين ردت حقاً فعاليتهم التاريخية هذه الأفكار والرغبات الثابتة إلى ميوعتها الطبيعية. إن هذه الحركية التي تتصف بها الرغبات تكف بفضلهم عن كونها وصية أخلاقية عاجزة، كما كان الأمر حتى الوقت الحاضر عند الأخلاقيين «حتى» شترنر. إن للتنظيم الشيوعي تأثيراً مزدوجاً في الرغبات الناشئة في الفرد بفعل الشروط القائمة: إن بعضاً من هذه الرغبات -ألا وهي تلك الرغبات المتوافرة في جميع الشروط، والتي تغير شكلها واتجاهها فقط في ظل شروط اجتماعية مختلفة - لا تتبدل في هذا النظام الاجتماعي الشيوعي إلا لأنها تمنح الفرصة من أجل التطور بصورة طبيعية؛ ومهما يكن من أمر، فإن رغبات أخرى - ألا وهي تلك الرغبات الناجمة عن بنية اجتماعية محددة، في ظل شروط محددة=

وهكذا فإنه يقاتل في هذا المثال الأول ضد رغباته الجسدية من جهة وضد أفكاره الروحية من جهة ثانية -ضد جسده من جهة، وضد روحه من جهة ثانية - عندما يريدان، وهما خليقتاه، أن يصبحا مستقلين عنه، هو خالقهما. أما كيف يدير قديسنا هذا الصراع، كيف يتصرف على أنه خالق خليقته، فهذا ما سوف نراه الآن:

عند المسيحي «بالمعنى الحقيقي»، عند المسيحي «البسيط»(*) كي نستخدم تعبير فورييه،

«يكون الروح كلي القوة ولا يلقي بالاً إلى أي اعتراض من قبل «الجسد». ومهما يكن من أمر، فإنني لا أستطيع أن أحطم طغيان الروح إلا بواسطة «الجسد»، لأن الإنسان لا يفهم ذاته كلياً إلا حين يفهم جسده أيضاً، ولا يصبح قادراً على الفهم أو عقلانياً إلا حين يفهم

= [للإنتاج] وعلاقات التعامل - تحرم بصورة جذرية من شروطها البورجوازية. أما أي [من الرغبات] سوف تتبدل فحسب و[أي منها سوف تمتص] في [مجتمع] شيوعي، فهذا ما لا يمكن [الحكم عليه إلا] بالوسائل [العملية]، بفعل [تغير الرغبات الواقعية]، العملية، [وليس بالمقارنة مع بنى تاريخية سابقة].

أن التعبيرين: [«ثابتة» و «رغبات»]، اللذين [استخدمناهما لتونا كي نتمكن] من دحض [هذه الحقيقة «الوحداء»] لشترنر [هما بكل تأكيد] غير مناسبين على الإطلاق. إن حقيقة أن رغبة واحدة من رغبات الفرد في المجتمع الحديث يمكن إرضاؤها على حساب جميع الرغبات الأخرى، وأن هذا «لا ينبغي أن يكون»، وأن تلك هي الحال أكثر أو أقل مع جميع الأفراد في العالم اليوم، الأمر الذي يجعل من التطور الحر للفرد الكلي أمراً مستحيلاً - هذه الحقيقة يعبرعنها شترنر، الذي يجهل كل شيء عن العلاقة التجريبية القائمة بين الأوضاع ونظام العالم كما هو قائم، كما يلي: «تصبح الرغبات ثابتة» عند الأناني غير المتفق مع ذاته. إن الرغبة تصبح مسبقة، بفعل وجودها وحده، شيئاً «ثابتاً»، ولا يمكن أن يخطر إلا في بال القديس ماكس وأشباهه فقط ألا يسمح لغريزته الجنسية على سبيل المثال أن تصبح «ثابتة»؛ إنها ثابتة سلفاً، ولن تكف عن كونها ثابتة بنتيجة الخصي أو العنانة. إن كل حاجة تقوم في أساس «رغبة» ما،هي كذلك شيء «ثابت»، ومهما حاول القديس ماكس فإنه لن يستطيع أن يبطل هذا «الثبات» وأن ينتهي مثلاً إلى التحرر من ضرورة تناول الطعام ضمن فترات زمنية «ثابتة» وليس لدى الشيوعيين أية نية في نقض ثبات رغباتهم وحاجاتهم، وهي نية يعزوها شترنر، الغارق في عالمه الوهمي، إليهم وإلى جميع البشر الآخرين؛ إنهم يسعون فقط إلى تحقيق تنظيم للإنتاج والتعامل يضمن لهم الإرضاء الطبيعي لجميع الحاجات، يعني إرضاء لا يحده إلا الحاجات نفسها.

(*) «chrétien» simple»، بالفرنسية في النص الأصلي.

ذاته كلياً.. لكنه حالما يتكلم الجسد وبلهجة متقدة - كما لا يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك... فإنه «(المسيحي البسيط) «يعتقد أنه يسمع أصوات الشيطان، أصواتاً ضد الروح... فيثور عليها وإلى جانبه الحق كله. إنه لن يكون مسيحياً إذا أصغى إليها من دون معارضة» (ص ٨٣).

وهكذا فحين يريد أن يتحرر روحه في مواجهته، يستنجد القديس ماكس بجسده، وحين يتمرد جسده يتذكر أنه روح كذلك. إن ما يصنعه المسيحي في اتجاه واحد يصنعه القديس ماكس في كلا الاتجاهين. إنه المسيحي «المركب»(*)، وهو يكشف عن نفسه مرة أخرى بوصفه المسيحي الكامل.

هنا، في هذا المثال، لا يظهر القديس ماكس، الروح، على أنه الروح خالق جسده ولا العكس بالعكس؛ إنه لا يفعل سوى التحقق من أن له جسداً وروحاً حاضرين معاً، وحين يثور الطرف الواحد يتذكر إذن، أن الطرف الآخر تحت تصرفه أيضاً، وينادي هذا الطرف الآخر، أناه الحقيقية، للعمل ضده. وبالتالي ليس القديس ماكس خالقاً هنا إلا بقدر ما هو كائن «محدد بصورة مغايرة أيضاً»، بقدر ما يملك بعد صفة أخرى إلى جانب تلك الصفة التي يحلو له، في تلك اللحظة بالذات، أن يصنفها في مقولة «الخليقة». إن فعاليته الخلاقة بأكملها تتلخص هنا في النية الحميدة بأن يدرك نفسه، وفي الحقيقة أن يدرك نفسه كلياً أيضاً أو أن يكون عاقلاً(**)، أن يدرك نفسه على أنه «كائن كامل وكلي»، على أنه كائن مختلف عن «كائنه الآني»، بَلْه في تناقض جذري مع ذلك النوع من الكائن الذي هو «آنياً».

[فلنلتفت الآن إلى فصل من] «النضال الحياتي» [الشاق»لقديسنا]»:

[إن حميتي] لا تتطلب [أن تكون أقل] من الأكثر هوساً، [لكن في ذات] الوقت [أظل]

(*) «chrétien «composé، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) وبالتالي فإن القديس ماكس يبرر هنا بصورة تامة «المثال المؤثر» لفويرباخ عن العاهرة العشيقة. ففي الحالة الأولى لا «يدرك» الرجل إلا جسده الخاص أو جسدها هي، وفي الحالة الثانية يدرك ذاته، أو يدركها كلياً (أنظر: ويغان، ص ١٧٠ - ١٧١).

حيالها [بارداً مثل الجليد، ريبيا"]، و[العدو الألد] لها، أظل [قاضيها، لأنني] مالكها" (ص ٨٠ - ٨١).

[إذا كانت لدى المرء رغبة في أن] يضفي [معنى] على ما يقوله القديس [سانتشو] عن ذاته، فهو أن فعاليته الخلاقة تقتصر على احتفاظه في أوار حميته بوعي هذه الحمية، على التفكير فيها، على اتخاذ موقف الأنا حيال ذاته على اعتباره الأنا الواقعية. إنه يمنح الوعي بصورة اعتباطية اسم «الخالق». فهو ليس «خالقاً» إلا بقدر ما يكون واعياً.

«وبذلك فإنك تنسى نفسك في سلوان لطيف... لكن أيجب كي تكون أن تفكر في ذاتك، وهل تتلاشى ذاتك حين تنساها؟ من ذا لا ينسى ذاته في كل لحظة، من ذا لا يسلو عن ذاته ألف مرة في كل ساعة؟» (ويغان، ص ١٥٧، ١٥٨).

ومن المؤكد أن القديس سانتشو لا يمكن أن يسامح «سلوانه» عن هذا الأمر، وبالتالي «يظل في الوقت ذاته عدوه الألد».

إن القديس ماكس، الخليقة (créature)، يلتهب بحمية هائلة في الوقت ذاته الذي يكون فيه القديس ماكس، الخالق (créateur)، قد تجاوز حميته بفضل تفكيره؛ أو أن القديس ماكس الحقيقي يضطرم حمية، بينما القديس ماكس المفكر يتوهم أنه تجاوز هذه الحمية. إن هذا التجاوز بالتفكير لما هو كائن فعلياً يوصف حالياً بصورة مسلية وجسورة بعبارات روائية مفادها أنه يسمح لحميته بالبقاء، أي أنه لا يستخلص أية نتائج جدية من عدائه لها، بل يقتصر على أن يتخذ حيالها موقفاً «بارداً مثل الجليد»، «ريبياً»، موقف «عدوها الألد».

وبقدر ما يضطرم القديس ماكس حمية، أي بقدر ما تشكل الحمية صفته الحقيقية، فإن موقفه منها ليس موقف الخالق؛ وبقدر ما يكون موقفه موقف الخالق، فإنه لا يضطرم حمية في واقع الأمر، بل تكون حميته غريبة عنه، فهي ليست صفة من صفاته. فبقدر ما يضطرم حمية لا يكون مالكاً لهذه الحمية، وحالما يصبح هذا المالك يكف عن الاضطرام حمية. وبما أنه مركب معقد، فهو في كل لحظة يملك قدرة الخالق والمالك، ويكون حصيلة جميع صفاته، باستثناء الصفة الواحدة التي يجعلها في تعارض مع ذاته التي هي حصيلة جميع الصفات الأخرى، بحيث يجعل منها خليقته وملكيته - بحيث أن تلك الصفة الغريبة عنه هي بالضبط الصفة التي يؤكد عليها على اعتبارها خاصته.

ومهما ترددت أصداء قصة القديس ماكس الحقيقية عن مآثره البطولية ضمن ذاته، في وعيه الخاص، بالغة التطرف والتهور، فإنها حقيقة شهيرة على أي حال أنه يوجد أفراد مفكرون يتوهمون أنهم قد تجاوزوا بالفكر ومن خلاله جميع الأشياء(*)، لأنهم في واقع الأمر لا يخرجون قط من تفكيرهم.

إن هذه الحيلة - المستقيمة في مناداة المرء بنفسه مناهضاً لصفة معينة ما على أنه كائن «محــدد بصورة مغايرة أيضاً»، ألا وهو في المثال الراهن على أنه مالك وعي الصفة المناقضة - هذه الحيلة يمكن أن تطبق بالتحولات المرادة على أية صفة تختارها. ومثال ذلك أنني قد لا أظهر مبالاة من دون لا مبالاة أكثر الأشخاص ضجراً(**) لكنني أظل في الوقت ذاته حيالها أنضح حمية، ريبياً، وعدوها الألد.

[ويجب] ألا ينسى أن المركب [الكلي] لجميع [صفاته، المالك]- مثلما [القديس] سانتشو [يعارض بالتفكير] صفة [واحدة منها] - ليس في هذه [الحالة شيئاً آخر سوى تفكير سانتشو] الخالص والبسيط [في هذه] الصفة الواحدة، [التي] حولها [إلى أناه حين] أبرز، بدلاً من [المركب] الكلي، [الصفة] المفكرة وحدها، معارضاً كلا من صفاته [وكذلك] حصيلة هذه الصفات [بهذه] الصفة الواحدة للتفكير، التي أصبحت الأنا، ومعارضاً نفسه على اعتباره الأنا التجريدية.

إن هذا الموقف العدائي حيال ذاته، هذا الانتحال المهيب لأسلوب بنتام في إدراج حسابات(١٤٤) مصالحه الخاصة وصفاته الخاصة، يعرضه شترنر الآن شخصياً كما يلي:

ص ١٨٨: «مهما تكن الغاية التي تتوجه نحوها مصلحة ما، فإنها تجعلني عبداً لها إذا

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] هذا كله في حقيقة الأمر مجرد وصف طنان لسلوك البورجوازي الذي يتحكم في كل من عواطفه بحيث لا تسيء إليه، ومن جهة ثانية، يتفاخر بصفات متعددة، مثلاً الحمية المتفائلة التي يجب أن يظل حيالها «بارداً مثل الجليد، ريبياً، وعدواً لدوداً»، كيما لا يفقد نفسه فيها على أنه مالك حميته المتفائلة، بل كي يبقى مالك التفاؤل. وبينما لا يضحي البورجوازي بميوله ورغباته قط إلا على مذبح مصلحة واقعية معينة، فإن القديس ماكس يضحي على أية حال بالصفة التي يتخذ حيالها «العدو الألد» في مصلحة أناه المفكرة، في مصلحة تفكيره.

(**) blasé، بالفرنسية في النص الأصلي.

لم أكن قادراً على التخلص منها؛ ليست هي بعد الآن ملكيتي، بل أنا ملكيتها. فلنقبل إذن، إيعاز النقد بأن من واجبنا نحن ألا نشعر بالسعادة إلا في التمرد فقط».

«نحن»! - من هم «نحن»؟ أما «نحن» فإنه لا يخطر لنا على الإطلاق أن «نقبل» «إيعاز النقد». وهكذا فإن القديس ماكس، الذي هو في الوقت الحاضر تحت المراقبة البوليسية «للنقد»، يطلب هنا «الرخاء ذاته للجميع»، «الرخاء المتساوي لكل [واحد]»، «الهيمنة المباشرة للدين».

إن اهتمامه، بالمعنى فوق العادي، يتخذ هنا مظهر لا مبالاة سماوية.

وعلى أي حال، فلا حاجة بنا هنا إلى معالجة مطولة للحقيقة التالية، ألا وهي أنه لا يتوقف على الإطلاق، في المجتمع القائم، على القديس سانتشو ما إذا كانت «مصلحة» ما «تجعل منه عبداً لها" وما إذا «لم يكن قادراً على التخلص منها». إن تثبيت المصالح لأشد وضوحاً حتى درجة بعيدة من «تثبيت الرغبات» و«الأفكار».

وكيما يزايد على النقد النقدي، كان يجب على قديسنا على الأقل أن يمضي بعيداً حتى تجرد التجرد، وإلا بقي التجرد مصلحة لا يستطيع التخلص منها، وهي قد جعلت منه عبداً لها. ليس التجرد بعد الآن ملكيته، بل هو ملكية التجرد. ولو أنه أراد أن يكون حازماً في المثال المعطى أعلاه، [فقد كان يجب] عليه [أن يرى في حميته ضد] حميته الخاصة [«مصلحة»، ويتخذ منها موقف «العدو] الألد». [لكنه كان يجب عليه أيضاً أن يعتبر [لا مبالاته «الباردة كالجليد» في ارتباط مع] [حميته «الباردة كالجليد»] ويصبح هو ذاته [«بارداً كالجليد» بصورة لا تقل عن ذلك] - وبذلك [كان يوفر بكل وضوح] على ذاته وعلى [«مصلحته»] الأصلية «الاتهام» بأنه يدور [في دائرة] على [عقبى] التأمل. - وبدلاً من ذلك فإنه يستطرد بكل طمأنينة [المصدر ذاته]:

«لذا لن أعنى إلا بالحفاظ على ملكيتي الخاصة لذاتي» (أي الحفاظ على ذاتي من ملكيتي) «وكيما أحافظ عليها استرجعها في كل لحظة. إنني أدمر فيها كل ميل نحو الاستقلال وابتلعها قبل أن تتثبت وتصبح فكرة ثابتة أو هوى ثابتاً».

كيف «يبتلع» شترنر الأشخاص الذين هم ملكيته؟

لقد حصل شترنر في التو واللحظة على «مهمة» من جانب «النقد». وإنه ليؤكد أنه سوف يبتلع في الحال هذه «المهمة» إذ يقول في الصفحة ١٨٩:

«ومهما يكن من أمر، فإنني لا أفعل ذلك استجابة لمهمتي الإنسانية، بل لأنني أعطي ذاتي هذه المهمة شخصياً».

وإذا لم أعطِ ذاتي هذه المهمة فأنا، كما سمعنا لتونا، عبد، ولست مالكاً، ولا أنانياً حقيقياً. إنني لا أتصرف حيال ذاتي بصفتي خالقاً، كما كان يجب أن أفعل بوصفي أنانياً حقيقياً؛ وبالتالي فإذا كنت تريد أن تصبح أنانياً حقيقياً، فإن من واجبك أن تعفي ذاتك من تلك المهمة التي كلفك بها «النقد» في التو واللحظة. وهكذا فهي مهمة عامة، مهمة للجميع، وليست هي مهمته هو وحده، بل كذلك مهمته.

ومن جهة أخرى، فإن الأناني الحقيقي يتراءى هنا على أنه مثل أعلى لا تستطيع غالبية الأفراد بلوغه، لأن (ص ٤٣٤) «الأذهان البليدة فطرياً تؤلف بصورة لا يتطرق الشك إليها الطبقة الأكثر عدداً من الجنس البشري» - وكيف يمكن لهذه «الأذهان البليدة» أن تكون قادرة على النفاذ إلى سر الابتلاع غير المحدود للذات والعالم.

وبالمناسبة فإن جميع هذه التعابير الرهيبة - التدمير، الابتلاع، الخ - ليست سوى صيغة جديدة «للعدو الألد، البارد كالجليد»، الذي صادفناه أعلاه.

وها نحن، أخيراً، في موقف نحصل منه على بعض الأضواء عن اعتراضات شترنر ضد الشيوعية. لم تكن هذه الاعتراضات شيئاً سوى تسويغ مؤقت ومستتر لأنانيته المتفقة مع ذاتها، حيث تبعث إلى الحياة في الجسد. إن «الرخاء المتساوي لكل واحد» يبعث في المطلب بأن «علينا ألا نشعر بالسعادة إلا في [التجرد]». إن «القلق» ينبعث [في شكل «القلق» الأوحد] بشأن الحفاظ [على ملكية أناه]، [لكن «مع مرور الزمن]» ينهض من جديد [«القلق»] بخصوص «كيف يستطيع المرء أن يتوصل] إلى [وحدة -]، يعني وحدة [الخالق والخليقة]». وأخيراً فإن الإنسانية تعاود [الظهور، وهي في شكل الأناني الحقيقي] تجابه الأفراد التجريبيين على أنها مثل أعلى لا يمكن بلوغه. وهكذا فإن الصفحة ١١٧ من «الكتاب» يجب أن تقرأ كما يلي: إن الأنانية المتفقة مع ذاتها تريد فعلياً أن تحوّل كل إنسان

إلى «شرطي حكومي سري». إن «التفكير» بأن الجاسوس والعميل السري يراقب كل حركة للروح والجسد، وكل عمل وكل فكرة، وكل تظاهرة للحياة هي بالنسبة إليه موضوع للتفكير، أي قضية بوليسية. وفي هذه التجزئة للإنسان إلى «غريزة طبيعية» و«تفكير» (العامة الباطنة - الخليقة، والشرطي الداخلي - الخالق) تستقيم ماهية الأناني المتفق مع ذاته(*).

إن هيس (الفلاسفة الأخيرون، ص ٢٦) يأخذ على قديسنا ما يلي:

«إنه بصورة دائمة تحت المراقبة البوليسية السرية لوجدانه النقدي... إنه لم ينس «إيعاز النقد... بألا يشعر بالسعادة إلا في التجرد فقط». إن الأناني - وهذا ما يذكّره وجدانه النقدي به على الدوام - يجب ألا يصبح قط معنياً بأي أمر كان بحيث يكرس ذاته بشكل كلي لموضوعه المفضل»، وقس على ذلك.

وإن القديس ماكس «يفوض نفسه» ليرد كما يلي:

حين «يقول هيس عن شترنر إنه بصورة دائمة، الخ - ماذا يعني هذا سوى أنه حين ينقد لا يريد أن ينقد كيفما اتفق» (أي بهذه المناسبة: بالأسلوب «الأوحد») «ولا أن ينطق هذراً، بل ينقد بصورة فعلية؟» (يعني إنسانية).

«إن ما يعنيه» هيس حين يتحدث عن الشرطة السرية، الخ، واضح كل الوضوح من الفقرة المقتطفة من هيس أعلاه بحيث إن «المعنى» الأوحد الذي يضفيه القديس ماكس عليها لا يمكن أن يفسر إلا على اعتباره سوء فهم مقصوداً. إن «براعته الفكرية» تتحول هنا إلى براعة في الكذب لسنا نلومه عليها ما دامت السبيل الوحيد أمامه للخلاص - لكنها لا تتفق إلا بكل صعوبة مع تلك الفروق الصغيرة الدقيقة عن حق الكذب التي ينشئها في موضع آخر من «الكتاب». وعلى أي حال، فقد برهنا سابقاً - بصورة أشد تطويلاً مما يستحق - إن سانتشو «حين ينقد» لا «ينقد بصورة فعلية» في أي حال من الأحوال، بل «ينقد كيفما اتفق» و«ينطق هذراً».

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] وعلى أي حال، إذا حمل القديس ماكس «ضابطاً بروسياً ذا رتبة عالية» على أن يقول: «إن كل بروسي يحمل دركيه (gendarme) في صدره»، فإنه يجب أن نفهم من ذلك: دركي الملك، لأن «الأناني المتفق مع ذاته» هو وحده الذي يحمل دركيه الخاص في صدره.

وهكذا، فإن موقف الأناني الحقيقي بوصفه خالقاً حيال ذاته كخليقة قد حدد بادئ ذي بدء بالطريقة التالية: في تعارض مع تحديد يثبت فيه ذاته على أنه خليقة - مثال ذلك في تعارض مع ذاته على أنه كائن مفكر، على أنه روح، يؤكد ذاته على أنه كائن «محدد بصورة مغايرة أيضاً»، يؤكد ذاته على أنه جسد. وفي وقت لاحق لا يؤكد ذاته البتة على أنه «محدد بصورة مغايرة أيضاً» فعلياً، بل على أنه مجرد تصور كونه محدداً بصورة مغايرة أيضاً بعامة - وبالتالي في المثال المذكور أعلاه يؤكد ذاته على أنه كائن غير مفكر أيضاً، عديم التفكير أو لا مبالٍ حيال الفكر، وهي فكرة سخيفة يتخلى عنها من جديد حالما يتضح عبثها. أنظر أعلاه بشأن الدوران على عقبي التأمل. وهكذا فقد كانت فعاليته الخلاقة تستقيم في التفكير بأن صفة معينة، التفكير هنا، يمكن كذلك أن يكون موضع اللامبالاة بالنسبة إليه، أي أنه يستقيم في فعل التفكير عامة، الأمر الذي يترتب عليه بكل تأكيد أنه لا يخلق بعد الآن سوى تحديدات تفكيرية، إذا هو خلق أي شيء كان (مثلاً فكرة التناقض، التي تقنع بنيتها البسيطة بمختلف أنواع الزخارف النارية).

أما بشأن محتوى ذاته بوصفه خليقة، فقد شاهدنا أنه لا يخلق في أي مكان على الإطلاق هذا المحتوى، هذه الصفات المحددة، مثلاً فكره، حميته، الخ، بل فقط التحديد الانعكاسي لهذا المحتوى بوصفه خليقة، الفكرة بأن هذه الصفات المعينة هي مخلوقاته. إن جميع صفاته موجودة فيه، وهو لا يأبه بالمصدر الذي تصدر عنه. وبالتالي فليست به حاجة إلى تطويرها - مثال ذلك: أن يتعلم الرقص كيما يحصل على التحكم في قدميه، أو أن يمارس فكره على مواد غير معطاة لكل البشر، وغير متوافرة لدى جميع البشر، وذلك حتى يصبح مالك فكره - كما أنه ليست به حاجة لأن يقلق بخصوص الشروط المادية التي تتوقف عليها، في الواقع، الفرص المتوافرة للفرد من أجل التطور.

في الحقيقة أن شترنر لا يعرف أن يتخلص من صفة واحدة إلا بفضل صفة أخرى (أي من السيطرة التي تمارسها على صفاته الأخرى هذه الصفة «الأخرى»). ولكن هذا ليس ممكناً في الممارسة، كما [شاهدنا من قبل] إلا بقدر ما تبقى هذه الصفة الأخرى مجرد استعداد، بل تكون قد تطورت بملء الحرية، وعلى الأخص بقدر ما أتاحت الشروط المادية له، هو شترنر،

إن يطور بمقدار متساوٍ كلية (من الصفات [يعني بالتالي] بفضل تقسيم [العمل، وبذلك] [يتوافر له الانسياق مع] [هوى وحيد مثلاً]، هو هوى [تأليف] الكتب.[وعلى العموم]، فإنه [من السخف أن] نفترض، كما [يفعل ماكس] القديس، أن المرء يستطيع أن يرضي [هوى] منفصلاً عن جميع الأهواء الأخرى، إن المرء يستطيع أن يرضيه من دون أن يرضي في الوقت ذاته ذاته، الفرد الحي بأكمله. وإذا اتخذ هذا الهوى طابعاً مجرداً، منفصلاً، إذاً هو جابهني في صورة قوة غريبة، وإذا بدأ بالتالي إرضاء الفرد على أنه الإرضاء المقصور على هوى وحيد- فليس الذنب في ذلك في أي حال من الأحوال ذنب الوعي أو «الإرادة الطيبة»، وأقل من أي شيء آخر نقص التفكير في مفهوم الصفة، كما يتوهم ذلك القديس ماكس.

لا يتوقف ذلك على الوعي، بل على الوجود؛ ليس على الفكر بل على الحياة؛ إنه يتوقف على تطور الفرد وسلوكه التجريبيين، اللذين يتوقفان بدورهما على الشروط الكلية السائدة في العالم. فإذا كانت الظروف التي يحيا المرء فيها لا تتيح له إلا التطور [الوحيد] الجانب لصفة وحيدة على حساب جميع الصفات الباقية، إذا لم تزوده إلا بالمواد والوقت ليطور تلك الصفة فقط، فإن هذا الفرد لا يحقق إذن، سوى تطور مشوه، وحيد الجانب، ولا ينفع هنا أي وعظ أخلاقي. وإن الطريقة التي تتطور بها هذه الصفة المميزة تتوقف بدورها على المواد المتوافرة من أجل تشكلها من جهة، وعلى درجة وطريقة كبح جميع الصفات الأخرى من جهة ثانية. وبالضبط لأن الفكر، على سبيل المثال، هو فكر فرد خاص محدد، فإنه يظل فكره المحدد، المحدد بفعل فرديته والشروط التي يحيا فيها؛ ومن هنا فإن الفرد المفكر لا يحتاج لأن يلجأ إلى التفكير الطويل بشأن الفكر في ذاته كيما يعلن أن فكره هو بالفعل فكره الخاص، ملكيته؛ إنه خاصته منذ البداية، فكر محدد بصورة خصوصية؛ ولكن الفردية الخاصة [في حالة القديس] سانتشو قد [تبينت أنها] «نقيض» ذلك، فردية «في ذاتها». وفي حالة فرد ما، على سبيل المثال، تضم حياته حلقة عريضة من الفعاليات المتنوعة والعلاقات العملية بالعالم، وبالتالي فهو يحيا حياة متعددة الجوانب، يملك الفكر طابع العمومية نفسه مثله كمثل أيّ تجلي ظاهرات أخرى لحياته. وبنتيجة ذلك، فإنه لا يصبح ثابتاً في شكل الفكر المجرد، ولا يحتاج ذلك الفرد إلى حيل التفكير المعقدة حين ينتقل من

الفكر إلى تجلي ظاهرة أخرى للحياة. إن الفكر منذ البداية عامل في حياة الفرد الكلية بصورة دائماً، عامل يزول ويتجدد حسب المطلوب.

وعلى أية حال، ففي حالة معلم مدرسة أو مؤلف لم يخرج من حدود برلين، ويقتصر نشاطه على العمل الشاق من جهة، وعلى ملذات الفكر من جهة ثانية، ويمتد عالمه من موابيت (Moabit) إلى كوبينيك(Köpenick) وينتهي عند بوابة هامبورغ[١٤٥]، فكأن المتاريس تنهض في وجهه، وترجع علاقاته بالعالم إلى حد أدنى بفعل أحواله المادية البائسة، من المحتم في حالة مثل هذا الفرد، إذا ما شعر بالحاجة إلى التفكير، أن يصبح فكره مجرداً بقدر تجريد هذا الفرد ووجوده بالذات، وأن يتخذ في مواجهته، هو العاجز كلياً عن المقاومة، شكل قوة ثابتة توفر فعاليتها للفرد إمكانية الخلاص للحظة من الزمن من «عالمه الرديء»، والاستمتاع بلذة مؤقتة. وفي حالة مثل هذا الفرد فإن الرغبات القليلة الباقية، التي لا تنشأ عن التعامل مع البشر بقدر نشوئها عن البنية الجسدية، لا تتجلى كظاهرة إلا من خلال الترجيع، أي أنها تتخذ في تطورها الضيق ذات الطابع الوحيد الجانب والقاسي الذي يتخذه فكره، ولا تظهر إلا في فواصل طويلة فقط، يحرضها الفيض البالغ للرغبة السائدة (التي تقويها أسباب طبيعية مباشرة، مثلاً تشنج [المعدة]) وتتجلى كظاهرة عندئذ بصورة عاصفة وعنيفة، كاسحة بأقصى العنف الرغبة [الطبيعية] العادية، [التي تؤدي إلى مزيد من] سيطرتها على [الفكر]. ومن المفروغ منه أن معلم المدرسة [يعكس فكره ويطور الأوهام عن هذه الحقيقة] التجريبية بأسلوب معلمي المدارس. [لكن مجرد تقرير] أن شترنر على العموم «يخلق» [هذه الصفات] لا يكفي كي [يفسر] تطورها النوعي. أما مدى تطور هذه الصفات على النطاق العام أو المحلي، ومدى تساميها على الحدود المحلية أو بقائها في قبضتها، فهذا ما لا يتوقف على شترنر، بل على تطور التعامل العالمي وعلى الدور الذي يلعبه فيه هو والمحلة حيث يعيش. أما أن بعض الأفراد قادرون في ظروف ملائمة على التخلص من ضيق تفكيرهم المحلي فليس السبب فيه في أي حال من الأحوال أن هؤلاء الأفراد يتوهمون في تفكيرهم أنهم تخلصوا أو ينوون أن يتخلصوا من ضيق التفكير المحلي هذا؛ إن السبب

في ذلك أنهم توصلوا، في واقعهم التجريبي، ومن جراء حاجات تجريبية، لأن ينشئوا نظاماً للتعامل على نطاق عالمي(*).

إن الأمر الوحيد الذي يحققه قديسنا بمساعدة تفكيره الشاق بشأن صفاته وأهوائه هو أنه ينتهي، بفعل قلقه وحرجه المستمرين بخصوصها، إلى تسميم الاستمتاع بها وإشباعها.

إن القديس ماكس، كما سبق أن قلنا، لا يخلق نفسه إلا بوصفه خليقة، أي يقتصر على الانضواء في مقولة الخليقة هذه. إن نشاطه [بوصفه] خالقاً يستقيم في اعتبار نفسه كخليقة، وهو لا يمضي حتى إلغاء هذا الانقسام الذي طرأ عليه إلى [خالق و] خليقة، وهو انقسام من [إنتاجه] الخاص على أي حال. إن التقسيم [إلى «جوهري» و] «غير جوهري» يصبح [بالنسبة إليه] عملية حياتية دائمة، [وبالتالي مظهراً صرفاً]، أي أن حياته الخاصة لا توجد إلا في التفكير [«الخالص»]، بل [ليست] هي وجوداً فعلياً، [لأنه ما دام هذا الوجود الأخير في كل] لحظة خارجاً [منه ومن تفكيره]، فإنه يجهد [عبثاً أن] يقدم هذا [التفكير على أنه] جوهري.

«لكن [بما أن] هذا العدو «(يعني الأناني الحقيقي بوصفه خليقة) «ينجب نفسه في الهزيمة، وبما أن الوعي، إذ يصبح مثبتاً فيه، لا يتحرر منه، بل يعتمد عليه دائماً بدلاً من ذلك ويرى نفسه ملوث السمعة فيه دائماً، وبما أن هذا المحتوى الذي هو موضع اجتهاده هو في الوقت ذاته أحقر الأشياء جميعاً، فإننا لا نواجه إلا شخصية مقصورة على نفسها وعلى فعاليتها الحقيرة» (انعدام فعاليتها)، «تتأمل في نفسها، تعيسة بقدر ما هي بائسة» (هيغل).

إن ما قلناه حتى الآن عن انقسام سانتشو إلى خالق وخليقة، يعبِّر عنه هو ذاته أخيراً الآن في شكل منطقي: إن الخالق والخليقة يتحولان إلى الأنا المفترِضة والأنا المفترَضة،

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] يعترف القديس ماكس في فقرة دنيوية لاحقة بأن الأنا تتلقى «حافزاً» (بمعنى فيخته) من العالم. أما إن الشيوعيين ينوون أن يحققوا التحكم في هذا «الحافز» الذي يصبح في واقع الأمر حافزاً بالغ التعقيد ومتعدد الأنواع حتى الدرجة القصوى إذا لم يكتفِ المرء بالعبارة المجردة - فذلك ما يشكل طبعاً بالنسبة إلى القديس ماكس فكرة فائقة الجسارة بحيث لا سبيل إلى الانخراط في هذا السبيل.

أو (بقدر ما يكون افتراضه [لأناه] وضعاً (Position) إلى الأنا الواضعة (Posant) والأنا الموضوعة (Posé) .

«أنا من جانبي أنطلق من افتراض معينٍ ما دمت أفترض نفسي، لكن افتراضي لا يسعى إلى كماله» (يسعى القديس ماكس بالأحرى إلى تحقيره)، «لكنه يخدمني فقط كشيء أستمتع به وأستهلكه» (يا له من استمتاع يحسد عليه!). «إنني أتغذى بافتراضي هذا وحده، ولا أوجد إلا بفعل استهلاكي إياه. لكن لهذا السبب» (يا لها من عبارة «لهذا السبب» طنانة!) «فإن هذا الافتراض ليس افتراضاً في أي حال من الأحوال؛ ذلك أنه طالما» (يا لها من «طالما» عظيمة!) «إنني الأوحد» (فلنفهم من ذلك الأناني الحقيقي المتفق مع ذاته) «فإنني لا أعرف بالتالي شيئاً عن ازدواجية أنا مفترضة ومفترضة [عن أنا، أو إنسان، ناقصة وأنا كاملة]» -يجب أن نقرأ ذلك كما يلي: إن كمال أناي يستقيم في هذه الحقيقة وحدها، ألا وهي أنني في كل لحظة أعرف نفسي بوصفي أنا ناقصة، بوصفي خليقة -«لكن» (يا لها من «لكن» رائعة!) «حقيقة أنني أستهلك ذاتي تعني فقط أنني كائن» (يجب أن نقرأ: أن حقيقة أنني كائن تعني هنا فقط أنني في ذاتي أستهلك، في المخيلة، مقولة المفترَض). «إني لا أفترض ذاتي، لأنني في كل لحظة لا أفعل على العموم إلا أن أضع أو أخلق ذاتي فقط» (يعني أضع وأخلق ذاتي بوصفي المفترَض والموضوع والمخلوق) «وأنا كائن لأنني لست مفترَضاً بل موضوعاً» (يجب أن نقرأ: وأنا لست كائناً إلا لأنني مفترض موجود بصورة سابقة لحقيقة كوني موضوعاً) «ومن جديد أنا موضوع في اللحظة التي أضع ذاتي بها فقط، يعني أنني خالق وخليقة في شخص واحد».

إن شترنر «إنسان موضوع»(*) طالما أنه أنا موضوعه على الدوام، وأناه هي» إنسان أيضاً (ويغان، ص ١٨٣). «لهذا السبب» هو إنسان موضوع؛ «ذلك أنه طالما" لا تتجاوز به أهواؤه الحدود، فهو «بالتالي» ما يسميه البورجوازيون إنساناً رصيناً، «لكن» حقيقة كونه إنساناً رصيناً تعني فقط «أنه يحتفظ على الدوام بمحاسبة وثيقة عن تحولاته وانكساراته الخاصة».

(*) في الأصل الألماني تلاعب في الألفاظ: ففي الألمانية يمكن لعبارة «Gesetzer Mann» أن تعني «الإنسان الرصين» أو «الإنسان الموضوع».

إن ما لم يكن حتى الآن صالحاً إلا «لنا» وحدنا - كي نستخدم نحن أيضاً، كما يفعل شترنر، لغة هيغل - ألا وهو أن فعاليته الخلاقة برمتها لا تملك أي محتوى آخر سوى تحديدات تجريدية عامة، هذا شترنر نفسه «يضعه» الآن. إن نضال القديس ماكس ضد «الماهية» يبلغ هنا «هدفه الأخير» في أنه يوحد ذاته مع الماهية، وفي الحقيقة مع الماهية التأملية الصرفة. إن علاقة الخالق والخليقة تتحول إلى تفسير لفعل الافتراض الذاتي، أي أن [شترنر يحوّل] إلى [فكرة] «خرقاء» ومشوشة حتى الدرجة القصوى ما [يقوله] هيغل عن التفكير في «[نظرية الماهية]». [وبما أن] القديس ماكس يتناول [لحظة] واحدة من تفكيره، [لحظة التفكير الذي يضع، فإن أوهامه تصبح] «سلبية»، [لأنه] يتحوّل إذن، هو ذاته إلى [«افتراض] ذاتي»، الخ [إذ يميز] بين[ذاته على اعتباره واضعاً] وذاته على اعتباره موضوعاً، [و] يتحول التفكير إلى النقيضة الصوفية للخالق والخليقة. ويجب أن نلاحظ، بالمناسبة، أن هيغل يحلل، في هذا القسم من المنطق، «آليات» هذا «العدم الخلاق»، الأمر الذي يفسر دوافع القديس ماكس إلى أن «يضع» ذاته بالضرورة، منذ الصفحة ٨، على اعتباره ذلك «العدم الخلاق».

سوف «نحشر عرضاً الآن بعض المقاطع من تفسير هيغل للافتراض الذاتي بمقارنتها مع إيضاحات القديس ماكس. لكن لما كان هيغل لا يكتب بمثل هذا القدر من التشويش و«كيفما اتفق» مثل جاك المغفل، فلا بد لنا أن نجمع هذه الفقرات من صفحات مختلفة من المنطق كيما نجعلها تتفق مع موضوعة سانتشو العظمى.

«يفترض الوجود نفسه وهو نفسه تجاوز هذا الافتراض. وبما أنه رفض لذاته أو لا مبالاة حيال ذاته، علاقة سالبة بذاته، فإنه يضع نفسه إذن، في مواجهة نفسه... ولا يملك هذا الوضع أي افتراض... فالآخر لا يوضع إلا من خلال الوجود ذاته... وهكذا فإن التفكير لا يوجد إلا بوصفه إنكاراً لذاته. وبوصفه تفكيراً مفترضاً، فإنه تفكير واضح بكل بساطة. وبالتالي فإنه يستقيم فيما يلي، إنه ذاته وليس بذاته في «وحدة» (الخالق والخليقة في «شخص واحد»). (هيغل، المنطق، المجلد الثاني، ص ٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٢).

ولقد كان المرء يتوقع من «براعة الفكر» لدى شترنر أن يمضي إلى أبعد من ذلك في أبحاثه في منطق هيغل. لكنه امتنع بحكمة عن القيام بذلك، لأنه لو فعل لوجد أنه، بوصفه

مجرد أنا «موضوعة»، بوصفه خليقة، أي بقدر ما يملك وجوداً لا يعدو كونه أنا ظاهرية، ولا يصبح «ماهية»، خالقاً، إلا بقدر ما لا يوجد، بل يتخيل نفسه فحسب. ولقد رأينا سابقاً، وسوف نرى فيما بعد، أن جميع صفاته، نشاطه بأسره، وكل سلوكه حيال العالم، ليست سوى مظهر بسيط يمثله على نفسه، لا شيء سوى «حيل لاعب على الحبل المشدود للموضوعي». إن أناه هي على الدوام «أنا" خرساء ومختبئة، مختبئة في أناه الأخرى المتصورة على أنها ماهية.

وبالتالي، فما دام الأناني الحقيقي في نشاطه الخلاق مجرد صياغة جديدة للتفكير التأملي أو الماهية الصرفة، فإنه يترتب على ذلك، «وفقاً للأسطورة»، «بفعل التكاثر الطبيعي»، كما سبق الكشف عنه عند دراسة «المعارك الحياتية الشاقة»، للأناني الحقيقي، أن مخلوقاته متصورة، على أبسط التحديدات الفكرية، مثل الهوية، والفرق، والمساواة، والتفاوت، والتعارض، الخ. -تحديدات [فكرية] [يحاول] إيضاحها في [«ذاته»]، وقد «[بلغت] أصداؤها حتى [برلين]». [وفيما يتعلق] بأناه] المجردة عن الافتراض، [سوف] تسنح لنا الفرصة كي «نسمع كلمة [صغيرة]» عنها في وقت لاحق. أنظر «الأوحد» وغير ذلك.

وكما هي الحال في الإنشاء التاريخي لدى سانتشو، فإن الأحداث التاريخية المتأخرة تتحوّل، حسب الطريقة الهيغلية، إلى السبب، خالق الأحداث السابقة، كذلك في حالة الأناني المتفق مع ذاته يتحول شترنر اليوم الراهن إلى خالق شترنر الأمس، على الرغم من أن شترنر اليوم، كي نستعمل لغته، هو خليقة شترنر الأمس. وصحيح أن التفكير يقلب هذا كله، وفي التفكير يكون شترنر الأمس خليقة شترنر اليوم، بوصفه نتاجاً للتفكير، بوصفه فكرة - بالضبط كما أن الشروط المادية الخارجية، في إطار التفكير، هي مخلوقات تفكيره.

ص ٢١٦: «لا تبحثوا في «إنكار الذات» عن الحرية، التي تقتلكم أنتم ذاتكم فعلياً، بل ابحثوا عن ذاتكم» (أي ابحثوا عن ذاتكم في إنكار الذات)، «أصبحوا أنانيين، وكل منكم سوف يصبح أنا كلية القدرة!».

بعدما سبق يجب ألا نندهش إذا كان موقف القديس ماكس من هذه الصيغة هو من جديد، في وقت لاحق، موقف الخالق والعدو الألد، وهو «يحل» مسلماته الأخلاقية

الرفيعة: «أصبح أنا كلية القدرة» في الصيغة التالية: إن كل امرئ، في أية حالة، يفعل ما يستطيع، ويستطيع ما يفعل، وبالتالي فهو طبعاً، بالنسبة إلى القديس ماكس، «كلي القدرة».

وعلى أي حال، فإن هراء الأناني المتفق مع ذاته يتلخص في الصيغة الواردة أعلاه. أولاً، تأتي الوصية الأخلاقية بالبحث، والأكثر من ذلك البحث عن الذات. ويعرف هذا بمعنى أن من واجب الإنسان أن يصير إلى ما ليس هو عليه حتى الآن، أن يصير أنانياً، وهذا الأناني يعرف على أنه «أنا كلية القدرة»، حيث تسامت الإمكانات الفعلية لكل فرد متحولة إلى الأنا، إلى القدرة الكلية، إلى وهم الإمكانات. وبالتالي فإن البحث عن الذات يضاهي الصيرورة شيئاً مختلفاً عن ماهية المرء، الصيرورة كلي القدرة، أي لا شيئاً، شيئاً لا وجود له، وهماً صرفاً.

***

لقد تقدمنا الآن بعيداً بحيث نستطيع أن نكشف ونحل أحد الأسرارالأعمق للأوحد، وفي الوقت ذاته قضية احتفظت بالعالم المتحضر لفترة طويلة من الزمن في حالة من الحيرة القلقة.

من هو شيليغا؟ منذ ظهور المجلة الأدبية النقدية (أنظر: العائلة المقدسة) طرح هذا السؤال جميع أولئك الذين تتبعوا تطور الفلسفة الألمانية: من هو شيلغيا؟ إن كل امرئ يسأل، وكل امرئ يصغي بكل انتباه إلى الصدى الهمجي لهذا الاسم - لكن ليس هناك من يجيب.

من هو شيليغا ؟ إن القديس ماكس يعطينا مفتاح «سرالأسرار» هذا.

إن شيليغا هو شترنر بوصفه خليقة، وشترنر هو شيليغا بوصفه خالقاً. إن شترنر هو «الأنا»، وشيليغا «الأنت»، في «الكتاب». ومن هنا فإن شترنر، الخالق، يتصرف حيال شيليغا، خليقته، كما لو أنه «عدوه اللدود». فلا يكاد شيليغا يرغب في التحرر وتحقيق استقلاله حيال شترنر- لقد قام بمحاولة بائسة في هذا الاتجاه - حتى «يسترده القديس ماكس إلى نفسه» في الحال، وهي تجربة كيميائية حقيقية جرت في الصفحات ١٧٦ - ١٧٩ من التعليق التبريري في ويغاند، ووضعت حداً نهائياً لمحاولة شيليغا.إن نضال الخالق ضد الخليقة، شترنر ضد شيليغا، ليس على أية حال سوى صراع ظاهري. وهذا شيليغا يلوح

[الآن] ضد خالقه بعبارات هذا [الخالق ذاته] -مثلاً التوكيد «بأن الجسد العاري [الصرف] هو [انعدام] الفكر». (ويغان، ص ١٤٨). ولقد كان القديس [ماكس]، كما رأينا، [يتخيل] [الجسد العاري]، الجسد قبل [تكوينه]، وقد عرّفه [بهذه المناسبة] على أنه «العنصر الآخر للفكر، لا فكراً ولا مفكراً، وبالتالي انعدام الفكر؛ والأكثر من ذلك أنه يعلن صراحة في فقرة لاحقة أن انعدام الفكر وحده [كما من قبل الجسد وحده- وهكذا فإن كلا التصورين يتوحدان[يستطيع أن ينقذه من الأفكار (ص ١٩٦).

ونجد إثباتاً أبرز على هذه الرابطة السرية بين شترنر وشيليغا في ويغان. لقد شاهدنا من قبل في الصفحة ٧ من «الكتاب» أن «الأنا»، أي شترنر، هو «الأوحد». وفي الصفحة ١٥٣ من «التعليق» يخاطب «أنته» [you] : «أنت...محتوى هذه الصيغ الجوفاء» يعني محتوى «الأوحد»، وفي الصفحة ذاتها يرد ما يلي: «لقد غض النظر عن حقيقة أنه هو ذاته، شيليغا، محتوى هذه الصيغ». إن «الأوحد» هو الصيغة الجوفاء، كما يقول القديس ماكس بصورة حرفية. وإذا أخذ بعين الاعتبار على أنه «الأنا»، أي على أنه خالق، فهو مالك الصيغة - هذا هو القديس ماكس. وإذا أخذ بعين الاعتبار على أنه «أنت»، أي على أنه خليقة، فأنه محتوى الصيغة- يعني شيليغا، وكما أخبرنا لتونا، أن شيليغا الخليقة يظهر في صورة الأناني المتفاني، في صورة دون كيخوت منحل؛ وإن شترنر الخالق هو الأناني بالمعنى العادي، على أنه القديس سانتشو بانزا.

وبالتالي، فإن لدينا ههنا المظهر الآخر لنقيض الخالق والخليقة، حيث كل واحد من المظهرين يحمل نقيضه في ذاته. هنا سانتشو بانزا شترنر، الأناني بالمعنى العادي، ينتصر على دون كيخوت شيليغا، الأناني المتفاني والوهمي، ينتصر عليه بالضبط بوصفه دون كيخوت، بفضل إيمانه بالسيطرة العالمية للمقدس. من كان حقاً أناني شترنر بالمعنى [العادي] إن لم يكن سانتشو [بانزا]، ومن أنانية المتفاني [لم يكن] دون كيخوت. وماذا كانت علاقتهما [المتبادلة] في [الشكل الذي وجدت فيه حتى الآن إن] لم تكن علاقة [سانتشو بانزا شترنر] بدون كيخوت [شيليغا؟ ذلك أنه ليس الآن أمام]سانتشو بانزا [شترنر أن يكون] سانتشو إلا [كي يحمل شيليغا بوصفه] دون كيخوت [على الاعتقاد] بأنه يتجاوزه في الدون [كيخوتية]

و[بصورة متفقة مع هذا الدور، بوصفه] الدون [كيخوت] العام المفترض، لا يتخذ [أية خطوات] ضد [دون كيخوتية] سيده السابق، [الذي يقسم على الولاء له بكل الإخلاص الحار الذي يتحلى به الخادم]، وبذلك يبرهن على المكر الذي وصفه سرفانتس من قبل. وبالتالي فإنه، إذا أخذنا المحتوى الفعلي بعين الاعتبار، المدافع عن المالك الصغير العملي، لكنه يكافح في الوقت ذاته الوعي المطابق لهذا المالك الصغير، وهو وعي يقتصر في آخر تحليل على التصور المثالي الذي يحققه هذا المالك عن البورجوازية التي لا يستطيع إليها بلوغاً.

وهكذا فإن دون كيخوت الآن، في ملامح شيليغا، يقوم بوظيفة الخادم أمام حامل سلاحه السابق.

أما حتى أي قدر احتفظ سانتشو في «تحوّله» الجديد بعاداته القديمة، فهو ما نستطيع أن نتبينه في كل صفحة. إن «الابتلاع» و«الاستهلاك» يشكلان على الدوام إحدى صفاته الرئيسية. و«حياؤه الطبيعي» لا يزال يتحكم فيه، بحيث أن ملك بروسيا والأمير هنري الثاني والسبعين يتحولان في نظره إلى «أباطرة صينيين»، أو «سلاطين»، وهو لا يغامر بالحديث إلا عن «المجالس الأ...»(*)؛ إنه يستمر في إخراج الأمثال والحكم الأخلاقية من مزودته، ولا يكف عن الخوف من «الأشباح» بل يؤكد أنها الشيء الوحيد الذي يجب أن يخشى جانبه؛ وأن الفرق الوحيد هو أن سانتشو قد خدع في حالته غير المقدسة من قبل الفلاحين في الحانة، بينما هو الآن، وقد أصبح في حالة القداسة، يخدع نفسه بصورة متواصلة.

لكن فلنعد إلى شيليغا. من ذا لم يتبين منذ زمن بعيد إصبع شيليغا في جميع «الصيغ» التي يضعها القديس سانتشو في فم «أنته» [you] ؟ وإنه لمن الممكن على الدوام اكتشاف آثار لشيليغا ليس في صيغ هذه «الأنت» فحسب، بل كذلك في الصيغ التي يظهر شيليغا فيها كخالق، أي صفة شترنر. لكن بما أن شيليغا خليقة، فإنه ما كان يمكن أن يمثل في العائلة المقدسة إلا على أنه «لغز». وكان كشف هذا اللغز مهمة شترنر الخالق. أما نحن، فقد كنا نستشعر طبعاً أنه كان في أساس هذا الأمر كله مغامرة مقدسة عظمى. ولم يخب

(*) الألمانية.

أملنا. إن المغامرة الفريدة في الواقع لم تشاهد قط أو يسمع بها قط وهي تتجاوز المغامرة مع الطواحين الهوائية في الفصل العشرين من كتاب سرفانتس.

٣ ـ رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي أو «منطق الحكمة الجديدة»

في البدء كانت الكلمة، اللوغوس. فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور البشر، ولقد أضاء النور في الظلمة، والظلمة لم تدركه. كان النور الحقيقي، وكان في العالم، والعالم لم يعرفه. لقد جاء إلى خاصته، وخاصته لم تقبله. لكن أولئك الذين قبلوه أعطاهم سلطاناً كي يصبحوا أصحاب ملكية يؤمنون باسم الأوحد. [لكن من] هو الذي [شاهد] الأوحد قط؟

[فلندرس] الآن «نور [العالم» هذا في] «منطق الحكمة الجديدة [»لأن القديس] سانتشو لا يريد أن يكتفي بكل ما [دمره] من قبل.

[بالنسبة إلى] مؤلفنا «الأوحد»، من المفروغ منه [بالطبع أن] أساس [عبقريته يقوم] في [المجموعة] المتألقة من الفضائل [الشخصية التي تؤلف براعته] الفكرية الخاصة. [وما دامت] جميع هذه الفضائل قد اثبتت من قبل بصورة وافية، فإنه يكفي هنا أن نعطي خلاصة مقتضبة لأهمها: المجون الفكري- الاضطراب - التشوش - الخراقة المعترف بها - التكرارات التي لا تنتهي - التناقض المتصل مع نفسه - المقارنات التي لا نظير لها - محاولات الاستعمال الأخرق لعبارات العطف: من أجل، بالتالي، لهذا السبب، لأن، وفقاً لذلك، لكن، الخ. - الجهل - التأكيدات الخرقاء - الطيش المهيب - العبارات الثورية الرصينة- البلاغة المتبجحة - الابتذال الطنان واللامعقولية والبذاءة الرخيصة - الارتفاع بحِكم إيسكنتهر نانت[١٤٦] إلى مرتبة المفاهيم المطلقة - التبعية الفكرية للتقاليد الهيغلية والشعارات البرلينية الشائعة- وباختصار الصناعة الكاملة للحساء الشعبي الرقيق (٤٩١ صفحة منه) على طريقة رومفورد.

إن مجموعة كاملة من \الانتقالات تسبح مثل العظام في هذا الحساء الشعبي، وسوف نقدم الآن بعض النماذج منها لتسلية الجمهور الألماني الذي تنتابه الكآبة:

«أفلسنا نستطيع - والحال أنه من الواجب - يشاطر المرء أحياناً يستطيع المرء إذن، من

أجل فعالية... ينتسب إلى ذلك على الأخص ما... يسمع المرء نداءه على الأغلب - وهذا يعني - ختاماً - يمكن أن يكون واضحاً الآن- في غضون ذلك - وهذا يمكن، بالمناسبة، أن يقال هنا - لولا أنه - أو ربما لم يكن - التقدم إلى النقطة حيث... ليس من الصعب - من وجهة نظر معينة، تجري المناقشة على هذا الغرار تقريباً - مثال ذلك»، الخ، الخ، و«يستقيم فيه» في جميع «التحولات الممكنة».

يمكننا في الحال أن نأتي هنا على ذكر حيلة [منطقية] [من المحال] بشأنها تقرير ما إذا كانت تدين بوجود [ها] إلى قوة سانتشو [الشهيرة] [أو إلى] العجز الذي تعاني منه [أفكاره]. إن هذه [الحيلة تستقيم] في الإطباق على [مظهر واحد] من فكرة [أو] مفهوم [يملك عدة] مظاهر محددة جيداً لتحويله إلى المظهر الواحد [والأوحد]، ومن بعد إحلاله محل [المفهوم ذاته بوصفه] تحديده الأوحد، ومن ثم معارضته [بأي مظهر آخر] تحت [اسم جديد، على أنه] شيء أصيل. ذلك هو شأننا، [كما] سوف نرى في وقت لاحق، مع مفهومي الحرية والخصوصية.

من بين المقولات التي لا تدين بأصلها لشخصية سانتشو بقدر ما تدين للمحنة العامة التي يعاني منها المنظرون الألمان في الوقت الحاضر، يحتل المكانة الأولى التمييز التافه، الذي هو كمال التفاهة حقاً. ولما كان قديسنا منغمساً في تناقضات [معذبة النفس] مثل الفردي والعام، والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة، والأنانية العادية وإنكار الذات، الخ، فإنه ينتهي في آخر تحليل إلى التنازلات والتعاقدات المتبادلة الأشد تفاهة بين المظهرين، التي تستند بدورها إلى أشد التمييزات دقة - التمييزات التي تعبرعن وجود حدودها بكلمة «كذلك» والتي تحافظ من بعد على ازدواجيتها بواسطة «بقدر ما» بائسة. وهذه أمثلة عن هذه التمييزات التافهة: كيف يستغل البشر بعضهم بعضاً، لكن أحداً لا يفعل ذلك على حساب الآخر؛ حتى أي مدى يكون شيء ما فيَّ خاصاً بي أو موحى به من الغير؛ إنشاء عمل إنساني وعمل أوحد قائمين جنباً إلى جنب؛ ما هو لا غنى عنه من أجل حياة إنسانيةوما هو لا غنى عنه من أجل حياة وحداء؛ ما يشكل جزءاً من الشخصية الخالصة وما هو عرضي موضوعياً، الأمر الذي لا يملك القديس ماكس من أجل تقريره أي مقياس من وجهة نظره الخاصة؛ ما يخص

الخرق والأسمال وما يخص جلد الفرد؛ ما يتملكه وما يتخلص منه نهائياً بالإنكار؛ إلى أي مدى يضحي بمجرد حريته أو بمجرد فرديته الخاصة؛ وفي هذه الحالة فإن ثمة تضحية أيضاً، لكن فقط بقدر ما لا يضحي بأي شيء بكل معنى الكلمة؛ ما يجعل مني رابطة مع الغير وما يصلني بالآخرين في صورة علاقة شخصية. إن بعض هذه التمييزات تافهة بصورة مطلقة، وبعضها الآخر - في حالة سانتشو على الأقل - لا تملك أي معنى أو أساس. ويستطيع المرء أن يعتبر قمة هذه التمييزات التافهة ذلك التمييز بين خليقة العالم من قبل الفرد والزخم الذي يتلقاه هذا الفرد من العالم. فإذا تعمق هنا في هذا الزخم، في كل مدى وتعدد تأثيراته فيه، فلا بد من أن يكتشف آخر الأمر التناقض بأنه [رهن] العالم بصورة عمياء بقدر ما هو خالقه [بصورة أنانية] وبصورة إيديولوجية. (أنظر: «متعتي الذاتية»). وإنه [لن يضع عندئذ] جنباً إلى جنب «كذلك» و«بقدر ما»، [أكثر مما يضع] العمل «الإنساني» والعمل «الأوحد»؛ إنه لن يجرؤ إذن، على [معارضة] الواحد مع الآخر؛ [لن يجعل - الواحد] يهاجم الآخر [من الخلف] وبذلك لن يكون [قد أخضع لذاته كلياً «الأناني المتفق [مع ذاته»] لكننا [نعرف] أن هذا الأخير لا يحتاج لأن [يخضع] لأي شيء كان، لأنه كان من البدء نقطة الانطلاق.

إن هذه اللعبة التافهة بالتمييزات تجتاز «الكتاب» بأسره؛ وإنها لتشكل فيما عدا ذلك الرافعة الرئيسية للحيل المنطقية الأخرى وتتخذ بصورة خاصة شكل ذمامة(*) مغرورة بنفسها بقدر ما هي رخيصة بصورة تبعث على السخرية. وهكذا يتضح لنا بواسطة الأمثلة إلى أي مدى يحق للأناني الحقيقي أن يروي الأكاذيب وإلى أي مدى لا يملك مثل هذا الحق؛ إلى أي مدى تكون خيانة الثقة «بغيضة» وإلى أي حد لا تكون كذلك؛ إلى أي مدى يملك الامبراطور سيغسموند والملك الفرنسي فرنسوا الأول الحق في الحنث بإيمانهما وإلى أي حد كان سلوكهما في هذا المجال «مخزياً»، وبعض الأمثلة التاريخية البارعة الأخرى من النمط ذاته. وبعد كل هذه التمييزات الشاقة والمسائل الحقيرة يتخذ صاحبنا سانتشو مظهراً رفيعاً حقاً في لامبالاته، إذ إن الأمر سواء بالنسبة إليه، وهو يرفض جميع الفروق الفعلية والعملية والإيديولوجية. وعلى العموم نستطيع أن نقول في الحال إن قدرته على التمييز

(*) casuistique، أو علم قضايا الذمة والضمير.

تتخلف حتى درجة بعيدة عن قدرته على عدم التمييز، على رؤية جميع القطط سوداء في ظلمة المقدس، وعلى إرجاع كل شيء إلى لا شيء - وهو فن يجد التعبير الملائم عنه في \الإبدالات.

عانق «حمارك» يا سانتشو، فقد وجدته من جديد هنا! أنه يخب بكل مرح لملاقاتك، من دون أن يأبه البتة للرفسات التي تلقاها، ويحييك بصوته الرنان. اركع أمامه، عانق عنقه، وانجز المهمة التي دعاك إليها سرفانتس في الفصل الثلاثين!

إن \الإبدا\ل حمار سانتشو، قاطرته المنطقية والتاريخية، القوة المحركة «للكتاب» وقد أرجعت إلى تعبيرها الأبسط والأشد اختصاراً. وفي سبيل تحويل الفكرة الواحدة إلى الأخرى، أو البرهان على هوية شيئين مختلفين كل الاختلاف، فإنه لا بد من بعض الحلقات المتوسطة التي يمكن استخدامها، بمعناها جزئياً، وباشتقاقها اللغوي جزئياً، وبصداها جزئياً، بل في سبيل إقامة رابطة مظهرية بين فكرتين أساسيتين. ومن ثم تلحق هذه الحلقات بالفكرة الأولى في شكل إبدال، وبطريقة يمضي المرء معها أبعد عن نقطة الانطلاق ويقترب أكثر فأكثر من الهدف المرجو. وإذا كانت سلسلة الإبدالات قد مضت بعيداً جداً بحيث يستطيع المرء أن يخلص إلى نتيجة من دون أيما مخاطر، ألحقت الفكرة الأخيرة أيضاً في شكل إبدال بواسطة خط، وبذلك تكون الحيلة قد تمت. هذه طريقة يوصى بها تماماً في تهريب الأفكار القائم على الشعوذة، وتشتد فاعليتها بقدر ما تجعل رافعة الحجج الرئيسية. وعندما تستخدم هذه الخدعة بنجاح مرات عديدة، فإن في إمكان المرء، على طريقة سانتشو، أن يحذف بصورة تدرجية بعض الحلقات المتوسطة ويرجع آخر الأمر سلسلة الإبدالات إلى بعض الأقواس الضرورية بصورة مطلقة.

ويمكن أن يقلب الإبدال أيضاً، كما رأينا أعلاه، وبذلك يؤدي إلى خدع جديدة أشد تعقيداً، بل إلى نتائج أبعث على الدهشة. ولقد شاهدنا هناك أيضاً أن الإبدال هو الشكل المنطقي للسلسلة غير المتناهية في الرياضيات.

ويستخدم القديس سانتشو الإبدال بطريقتين: من جهة على صعيد المنطق الخالص،

في تكريس العالم، حيث يمكنه من تحويل أي شيء دنيوي إلى «المقدس»، ومن جهة أخرى على صعيد التاريخ، في شرح الرابطة بين حقب مختلفة وفي تلخيص هذه الحقب، إذ تختصر كل مرحلة تاريخية في كلمة وحيدة، وتكون النتيجة النهائية أن الحلقة الأخيرة للسلسلة التاريخية لم تتقدم بنا شعرة واحدة أبعد من الحلقة الأولى، وفي النهاية تلخص حقب السلسلة جميعاً في مقولة مجردة وحيدة مثل المثالية، والتبعية للأفكار، الخ. وإذا كان لا بد من إعطاء السلسلة التاريخية للإبدالات مظهر التقدم، فإن هذا الأمر يتحقق بإعطاء العبارة الختامية معنى اكتمال الحقبة الابتدائية للسلسلة، والحلقات المتوسطة معنى المراحل الصاعدة للتطور المؤدي إلى العبارة الأخيرة في نهاية المطاف.

وإن لدينا الترادف جنباً إلى جنب مع الإبدال، يستغله سانتشو بكل طريقة ممكنة. فإذا كان ثمة علاقة لغوية بين كلمتين أو كانتا متشابهتين صوتاً فقط، جعلتا في الحال مسؤولتين عن بعضهما بعضاً، أو إذا كان للكلمة الواحدة معنى مختلف، فإنها تستخدم إذن، حسب الحاجة، بمعنى واحد أولاً، ومن ثم بمعنى آخر، بينما يتظاهر القديس سانتشو بأنه يتحدث عن الشيء الواحد نفسه في «انكساراته» المختلفة. وفيما عدا ذلك، فإن فرعاً خاصاً من الترادف يستقيم في الترجمة، حيث يستعاض عن تعبير فرنسي أو لاتيني بتعبير ألماني لا يعبِّر عنه إلا بصورة نصفية، أو هو يعني شيئاً مختلفاً كل الاختلاف؛ مثال ذلك، كما رأينا أعلاه، حين ترجمت كلمة «Respektieren» كما يلي: «الإحساس بالتبجيل والوجل»، وقس على ذلك. فلنتذكر كلمات Staat، وStatus، وStand، وNotstand، الخ. وفي القسم عن الشيوعية سنحت لنا الفرصة لملاحظة أمثلة عديدة عن استخدام هذه التعابير الملتبسة. فلندرس باقتضاب مثالاً عن هذا الترادف اللغوي:

«إن كلمة Gesellschaft (*) مشتقة من كلمة Sal. فإذا كان ثمة عدد كبير من البشر في *Saal* (**)، فإن *Saal* إذن، هي التي جعلتهم في مجتمع. إنهم في مجتمع وهم يشكلون على الأكثر مجتمعاً صالونياً ويعبرون عن ذاتهم بالعبارات الصالونية الشائعة الاستعمال.

(*) المجتمع (société).

(**) قاعة، صالون.

وحين يتم الوصول إلى التعامل الحقيقي، فيجب أن يؤخذ بعين الاعتبار على أنه مستقل عن المجتمع» (ص ٢٨٦).

ما دامت «كلمة Gesellschaft مشتقة من Sal» (ولنقل بالمناسبة أن ذلك غير صحيح لأن الجذور \الأصلية لجميع الكلمات هي \الأفعال)، فإن Sal يجب إذن، أن تعادل Saal. لكن Sal في الألمانية العليا القديمة تعني بناء. وإن Geselle، Kisello - التي اشتقت Gesellschaft منها - تعني رفيقاً منزلياً؛ وهكذا فلا شأن للكلمة Saal هنا. لكن ليس لهذا الأمر أهمية كبيرة: إن Saal تحوّل فوراً إلى Salon، فكأن ليس هناك هوة تبلغ حوالى ألف سنة ومسافة تبلغ مئات الأميال بين الكلمة الألمانية العليا القديمة Sal والكلمة الفرنسية الجديدة Salon. وهكذا يحوّل المجتمع إلى مجتمع صالوني لا يمكن أن تقوم فيه، وفقاً للفكرة البورجوازية الألمانية الجيدة عنه، سوى علاقات تعامل شفهية صرفة، ويستبعد منها كل علاقات تعامل فعلية. - وعلى أي حال، فما دام القديس ماكس لا يستهدف إلا تحويل المجتمع إلى «المقدس»، فقد كان في وسعه بلوغ ذلك من سبيل أقصر جداً لو أنه قام بدراسة أعمق نوعاً ما لفقه اللغة واستشار أي قاموس لجذور الكلمات. ويا لها من لقية بالنسبة إليه إذن، لو أنه اكتشف هناك الرابطة اللغوية بين كلمتي Gesellschaft وSelig (*)؛ Gesellschaft - Selig - Heilig (**) أثمة ما يمكن أن يبدو أبسط من ذلك؟

لو أن الترادف والاشتقاق اللغوي «لشترنر» كان صحيحاً، فإن الشيوعيين إذن يسعون إلى الكونتية الحقيقية، الكونتية(counté)(***) بوصفها المقدس. فكما أن Gesellschaft [مجتمع] تصدر عن Sal [بناء]، فإن كلمة Graf (بالغوطية (Garâvjo)) تصدر كذلك عن الكلمة الغوطية Râvo [منزل]. Sal البناء = Râvo، المنزل إذن؛ وبنتيجة ذلك فإن [مجتمع] (société) = [كونتية]. إن الجذور في أول الكلمتين وآخرهما هي نفسها، ومقاطع الجذور

(*) مبارك.

(**) مجتمع مبارك - مقدس - المقدس.

(***) كونتية (counté).

تملك المعنى ذاته - وبالتالي فإن المجتمع المقدس للشيوعيين هو الكونتية المقدسة، الكونتية بوصفها المقدس - أثمة ما يمكن أن يبدو أبسط من ذلك؟ ولقد كان القديس سانتشو يستشعر ذلك عندما رأى في الشيوعية اكتمال النظام الإقطاعي، يعني نظام الكونتيات.

إن الترادف يخدم قديسنا من جهة واحدة في تحويل العلاقات الفعلية إلى علاقات تأملية، حين يستخدم الكلمة الواردة في الحياة العملية والتأمل الفلسفي على السواء بمعناها التأملي وحده، متفوهاً بعبارات قليلة عن هذا المبنى التأملي، زاعماً من بعد أنه قد انتقد بذلك علاقات التعامل الفعلية التي تفيد هذه الكلمة أيضاً في الدلالة عليها. وإنه يفعل ذلك بكلمة تأمل. ففي الصفحة ٤٠٦ «يظهر» «التأمل» في مظهرين بوصفه وجوداً \أوحد يملك «مظهراً مزدوجاً»- إيه، يا شيليغا! إنه يرعد ضد التأمل \الفلسفي ويظن أنه بذلك صفى حساباته مع المضاربة التجارية(*) [التي] يجهل كل شيء عنها. - ومن جهة ثانية، فإن هذا الترادف يخدمه، هو المالك الصغير المقنع، في تحويل العلاقات البورجوازية (أنظر ما قيل أعلاه في معالجة «الشيوعية» بشأن الصلة بين اللغة والعلاقات البورجوازية) إلى علاقات شخصية وفردية لا يستطيع المرء مهاجمتها من دون أن يهاجم الفرد في فرديته، في «خصوصيته» و«أوحديته». هكذا، على سبيل المثال، يستغل سانتشو الرابطة اللغوية بين Geld (**) وVermôgon، (***) eltung (****) وVermôgen (*****)، الخ.

إن الترادف، متحداً مع الإبدال، يشكل الرافعة الرئيسية لحيله \السحرية التي سبق لنا عرضها في مناسبات عديدة، وكيما نقدم مثالاً على السهولة الكبيرة لهذا الفن، فلننفذ كذلك حيلة سرية على طريقة سانتشو.

(*) ثمة تلاعب بالكلمات هنا، فكلمة spéculation تعني في الوقت ذاته التأمل في الفلسفة والمضاربة في التجارة.

(**) النقد.

(***) قيمة، صلاحية.

(****) ثروة، ملكية، قدرة، إمكانية.

(*****) أن يكون قادراً.

إن Wechsel (*)، بوصفه تغيراً (changement)، هو قانون الظاهرات كما يقول هيغل. ويستطيع «شترنر» أن يستطرد: ومن هنا كانت ظاهرة شدة القانون المناهض للكمبيالات (Wechsel) المزورة، لأننا نجد هنا القانون المتسامي على الظاهرات، القانون من حيث هو قانون، القانون المقدس، القانون على أنه المقدس، المقدس ذاته، الذي هو ضحية التدنيس والذي يثأر له في العقاب. وبكلام آخر: إن Wechsel في «تجلي ظاهرته المزدوجة»، بوصفه كمبيالة (letter de change) وبوصفه تغيراً (changement) تؤدي إلى Verfall (échéance)(**) و(décadence). إن الانحطاط بوصفه نتيجة للتغير يشاهد في التاريخ، فيما يشاهد، إبان سقوط الامبراطورية الرومانية، وفي ظل الإقطاعية، والامبراطورية الجرمانية، وسيطرة نابوليون. إن «الانتقال من» هذه الأزمات التاريخية العظمى «إلى» الأزمات الاقتصادية لزمننا الحاضر «يتم من دون صعوبة»، وهو يفسر كذلك السبب في كون الأزمات التجارية مشروطة دائماً باستحقاق الكمبيالات.

أو أنه يستطيع، كما هي حال عبارتي «الملكية» و«النقد»، أن يبرر كلمة «الكمبيالة» لغوياً بأن «يجادل، من وجهة نظر معينة، كما يلي على وجه التقريب»: إن الشيوعيين يريدون فيما يريدون أن ينقضوا Wechsel (الكمبيالة). لكن، أفلا تقوم لذة العالم الرئيسية على وجه الدقة في Wechsel (التغير)؟ وبالتالي فهم يريدون ما هو مائت، ما هو جامد، الصين - وهذا يعني أن الصيني الكامل شيوعي. «ومن هنا" كانت البيانات الشيوعية المناهضة لـ (Wechsler(***) Wechselbrief(****). فكأن كل رسالة ليست Wechselbrief رسالة تغير، رسالة تسجل تغيراً، وكل إنسان ليس هو Wechsel ، Wechselncher(*****).

ولا بد للقديس سانتشو، كي يضفي مظهر التنوع العظيم، على بساطة إنشائه وحيله

(*) تغير، كمبيالة.

(**) استحقاق الكمبيالية؛ انحطاط، تفسخ.

(***) كمبيالات.

(****) صراف، وسيط صرافة.

(*****) شخص متغير.

المنطقية، من الحدث العرضي. فهو يحشر من وقت لآخر «بصورة عرضية» فقرة تنتسب إلى قسم آخر من الكتاب، أو كان يمكن إهمالها كلياً، فيقطع بذلك مرة أخرى خيط ما يسمى حجته، هذا الخيط الذي انقطع من قبل مئة مرة. وإنه ليعطي عن ذلك إذن، هذا التفسير الساذج: «إننا» «لا نسير مثل الساعة»، ويثير مع الوقت عند القارئ، الذي صادف من قبل هذه العملية عدة مرات، بعض اللاحساسية حتى حيال التشوش الأعظم. وحين يقرأ المرء «الكتاب»، فإنه يعتاد على كل شيء، بل ينتهي أخيراً، إلى قبول أسوأ الأمور بكل طيبة خاطر. وعلى أي حال، فإن هذه الأحداث العرضية، (كما كان [يجب] أن يتوقع من القديس سانتشو، إنما هي وهمية فقط ومجرد تكرارات تحت [أقنعة أخرى] من العبارات التي قُرأت [من قبل] مئات المرات).

وبعد عمل القديس ماكس [على إظهار ذاته بهذه الطريقة في] صفاته الشخصية، ومن بعد كشفه عن ذاته بوصفه [« مظهراً» و] بوصفه «ماهية» في التمييز و[في] الترادف وفي الحدث العرضي، [فإننا] ننتهي [إلى] القمة الحقيقية وكمال المنطق، «المفهوم».

المفهوم هو «الأنا» (أنظر: المنطق لهيغل، القسم الثالث)، المنطق [بوصفه الأنا]. هذه هي العلاقة المحضة للأنا بالعالم، علاقة [مجردة] من جميع العلاقات الفعلية المتعلقة بها؛ [صيغة] صالحة لجميع المعادلات التي يُرجِع الإنسان [المقدس إليها المفاهيم] الدنيوية. ولقد سبق أن [بيّنا] أعلاه كيف «يسعى» سانتشوعبثاً، بواسطة هذه الصيغة، إلى إيضاح مختلف التحديدات التجريدية الخالصة، مثل الهوية، والتناقض، الخ، بإرجاعها إلى جميع الأشياء الفعلية الممكنة والقابلة للتخيل.

فنبدأ في الحال بمثال محدد، مثلاً العلاقة بين «الأنا» والشعب.

الأنا ليست الشعب،

الشعب = غير الأنا

الأنا = غير الشعب

وبالتالي فإنني إنكر الشعب، والشعب ينحل في أناي.

ويمكن التعبير كذلك عن المعادلة الثانية بالمعادلة الملحقة التالية:

أنا الشعب غير موجودة

أو:

أنا الشعب هي الصورة السلبية لأناي .

وهكذا فإن الحيلة كلها تستقيم فيما يلي: ١- إن الإنكارالذي يخص الصلة في البداية يرتد أولاً إلى الحامل ومن بعد إلى المحمول؛ ٢- إن الإنكار، «الغير»، يتخذ حسب الحاجة معنى الغيرية (altérité)، أو الفرق، أو التعارض، أو الانحلال المباشر. وإنه ليعتبر في المثال الراهن من حيث هو انحلال مطلق، من حيث هو إنكار كلي؛ ولسوف نجد أن القديس ماكس يستخدمه كذلك بمعانٍ أخرى حسبما يناسبه. وهكذا فإن هذه القضية التي هي تحصيل الحاصل: أنا لست الشعب، تتحول إلى هذا الاكتشاف الجديد الهائل: أنا انحلال الشعب.

وبخصوص المعادلات المعطاة أعلاه، فإنه لم يكن حتى من الضروري بالنسبة إلى القديس سانتشو أن يكون لديه أية فكرة عن الشعب؛ كان يكفيه أن يعرف أن أنا والشعب «اسمان مختلفان كلياً لشيئين مختلفين كلياً»؛ كان يكفي ألا يكون للكلمتين حرف مشترك واحد، وإذا كان لا بد الآن من مزيد من التأمل عن الشعب، من وجهة نظر المنطق الأناني، فإنه يكفي أن يلصق بالشعب و«بالأنا»، من الخارج، أي نوع من التحديد التافه، المأخوذ من التجربة اليومية، الأمر الذي يهيئ لقيام معادلات جديدة. وإن المرء ليتخذ في الوقت ذاته مظهر نقد التحديدات المختلفة بأساليب مختلفة. ولسوف نشاهد الآن تأملاً من هذا النمط بخصوص الحرية والسعادة والثروة.

المعادلات الأساسية:	الشعب	=	غير الأنا
المعادلة رقم ١:	حرية الشعب	=	غير حريتي
	حرية الشعب	=	لا حريتي
	حرية الشعب	=	عبوديتي

(ولكننا نستطيع أن نقلب هذا أيضاً، فننتهي إلى الصيغة الكبرى:

عبوديتي = استرقاقي هو حرية الشعب).

سعادة الشعب = غير سعادتي

المعادلة رقم٢: سعادة الشعب = لا سعادتي

سعادة الشعب = تعاستي

(المعادلة المقلوبة: تعاستي، بؤسي، هو سعادة الشعب)

ثروة الشعب = غير ثروتي

المعادلة رقم ٣: ثروة الشعب = لا ثروتي

ثروة الشعب = فقري

(المعادلة المقلوبة: فقري هو ثروة الشعب).ويمكن الاستمرار في هذا على هوى المرء(*) وتوسيعه بحيث يشمل تحديدات أخرى.

وكل ما هو مطلوب من أجل تشكيل مثل هذه المعادلات، فيما عدا الإلمام العام جداً بمثل تلك الأفكار التي يستطيع شترنر أن يصنع منها كلمة مركبة مع كلمة «الشعب»، هي معرفة التعبير الإيجابي للنتيجة الحاصلة في شكلها السلبي، مثلاً «الفقر» - من أجل «لا الثروة»، الخ. وهذا يعني أن ذلك القدر من المعرفة باللغة الذي يتطلبه المرء في الحياة اليومية كافٍ تماماً من أجل الوصول بهذه الطريقة إلى الاكتشافات الأبعث على الذهول.

وهكذا، فإن الحيلة بأكملها هنا تكمن في أن غير ثروتي وغير سعادتي وغير حريتي تتحول إلى لا ثروتي ولا سعادتي ولا حريتي. إن «غير» التي هي في المعادلة الأولى إنكار عام يمكن أن يعبِّر عن جميع أشكال الخلاف، مثلاً ينطوي بكل بساطة على فكرة أن تلك ثروتنا المشتركة، وليست ثروتي على سبيل الحصر - تتحول في المعادلة [الثانية] إلى إنكار ثروتي، سعادتي، الخ، وتنسب إلى [لا السعادة]، التعاسة، العبودية. [وطالما] ينكر عليَّ شكل معين من الثروة، ثروة [الشعب]، لكن لا [الثروة] عامة في أي حال من الأحوال، فإن [سانتشو يعتقد أن الفقر] يجب أن يكون من نصيبي. وإن هذا [يتحقق] من جراء أن

(*) ad libitum، باللاتينية في النص الأصلي.

لا حريتي تتخذ [هي الأخرى] شكلاً إيجابياً وبذلك تتحول إلى [«عبوديتي»]. بيد أن [لا حريتي] يمكن، طبعاً، أن تعني [كذلك] مئة شيء آخر [غير هذه العبودية]- مثلاً يمكن أن تكون [«عبوديتي»] غير حرية جسدي، الخ.

لقد انطلقنا لتونا من المعادلة الثانية: الشعب = غير الأنا. ولقد كان في مقدورنا كذلك أن ننطلق من المعادلة الثالثة: الأنا = غير الشعب، وعندئذ، في حالة الثروة على سبيل المثال، وفقاً للأسلوب ذاته، يتقرر في نهاية الأمر أن «ثروتي هي فقر الشعب». ومهما يكن من أمر، فإن القديس سانتشو لن يمضي هنا بهذه الطريقة، بل سوف يحل كلياً علاقات ملكية الشعب عامة، ومن بعد الشعب بالذات، كي ينتهي إلى النتيجة التالية: إن ثروتي هي دمار لا ثروة الشعب فحسب، بل الشعب بالذات أيضاً. ويتضح هنا إذن، بأي اعتباط تصرف القديس سانتشو عندما حوّل غير الثروة إلى الفقر. وإن قديسنا ليطبق هذه الطرق المختلفة خبط عشواء ويستغل الإنكار بالمعنى الواحد أولاً وبالمعنى الآخر ثانياً. وإن الاضطراب الذي يترتب على ذلك «يستطيع أن يراه «حتى» من لم يقرأ كتاب شترنر». (ويغان، ص ١٩١).

و«تعمل» «الأنا» بالطريقة عينها ضد الدولة.

أنا لست الدولة.

الدولة = غير الأنا.

أنا = ليس من الدولة.

عدم الدولة = أنا.

أو بكلام آخر: إنني «العدم الخلاق» الذي تنقض الدولة فيه.

وإن هذا اللحن البسيط ليمكن إنشاؤه في أي موضوع.

وإن القضية الكبرى التي تشكل أساس جميع هذه المعادلات هي: أنا لست غير الأنا. وإن غير الأنا هذه تعطى أسماء متنوعة يمكن أن تكون منطقية صرفة من جهة واحدة، مثلاً الوجود في ذاته، الوجود الآخر، أو من جهة أخرى، أسماء تصورات عينية مثل الشعب، والدولة، الخ. ويمكن أن نحصل بهذه الطريقة على وهم التطورالفكري بالانطلاق من هذه التسميات وبإرجاعها بصورة تدرجية، بواسطة سلسلة من المعادلات أو الإبدالات، إلى غير

الأنا التي كانت في الواقع أساساً لها منذ البداية. ولما كانت العلاقات الفعلية المدخلة على هذا الغرار تمثل على اعتبارها مجرد تعديلات متنوعة لغير الأنا (ومجرد تعديلات إسمية فضلاً عن ذلك)، فلا حاجة على الإطلاق لأن يقال أي شيء عن هذه العلاقات الفعلية نفسها. وإن هذا ليبعث على مزيد من السخرية ما دامت العلاقات [الفعلية] هي علاقات الأفراد أنفسهم، والمناداة بها على أنها علاقات [لغير] الأنا إنما يثبت أن المرء لا يعرف شيئاً عنها. وعندئذ تبسط القضية حتى درجة كبيرة بحيث يستطيع حتى «الغالبية العظمى للأذهان البليدة فطرياً» أن تتمثل الحيلة في أقل من عشر دقائق. وإن هذا ليعطينا في الوقت ذاته المقياس الفعلي «لأوحدية» القديس سانتشو.

ويعرِّف القديس سانتشو فيما بعد غير الأنا المناهضة للأنا على أنها ما هو غريب عن الأنا، على أنها الغريب بكل بساطة. و«هكذا" فإن علاقة غير الأنا بالأنا هي علاقة الاغتراب؛ ولقد أعطينا لتونا الصيغة المنطقية التي يقدم بها القديس سانتشو أي موضوع أو علاقة لا على التعيين على أنه ما هو غريب عن الأنا، على أنه اغتراب الأنا؛ ومن جهة أخرى، يستطيع القديس سانتشو، كما سوف نرى فيما بعد، أن يقدم كذلك أي موضوع أو علاقة على أنه شيء خلقته الأنا وهو يخصها. وإذا تركنا جانباً بادئ ذي بدء الطريقة الاعتباطية التي يقدم بها، أو لا يقدم، أية علاقة على أنها علاقة اغتراب (ذلك أن الأشياء جميعاً يمكن أن تتلاءم مع المعادلات المذكورة أعلاه)، فإننا نرى هنا منذ الآن أنه معني فقط بإعلان جميع العلاقات الفعلية، [وكذلك] الأفراد الفعليين، [المغرَبين] (كي نحتفظ مؤقتاً بهذا [التعبير] الفلسفي)، كي [يحوّلهم] إلى عبارة مجردة كلياً: الاغتراب. وهكذا [فبدلاً] من أن يأخذ على عاتقه مهمة وصف الأفراد [الفعليين] في اغترابهم [الفعلي] وفي الشروط التجريبية لهذا الاغتراب، نجد هنا أنه يكرر تلك العملية نفسها التي تستقيم في [إحلال] [مجرد فكرة] الاغتراب، فكرة [الغريب]، فكرة المقدس، محل تطور جميع العلاقات [التجريبية الخالصة]. إن إحلال مقولة الاغتراب [التي هي من جديد تحديد فكري يمكن اعتباره بمعنى التناقض، أو الفرق، أو اللاهوية (Non-identité)، الخ] يجد تعبيره الأخير والأعلى في كون «الآخر» يتحول مرة أخرى إلى «المقدس»، والاغتراب إلى علاقة الأنا بأي شيء كان مأخوذاً على أنه المقدس.

ونفضل أن نوضح العملية المنطقية في علاقة القديس سانتشو بالمقدس، ما دامت تلك هي الصيغة السائدة، وأن نلاحظ بصورة عابرة أن «الآخر» يعتبر كذلك بمعنى «الموجود» (بالإبدال)، بمعنى ما يوجد بصورة منفصلة عني، بصورة مستقلة عني، أو بالإبدال أيضاً بمعنى ما يملك الاستقلال من جراء تبعيتي، بحيث يستطيع القديس سانتشو أن يصف كل ما هو موجود بصورة مستقلة عنه على أنه المقدس، مثلاً بلوكسبرغ[١٤٧].

ولما كان المقدس شيئاً غريباً، فإن كل ما هو غريب يتحول إلى المقدس؛ ولما كان كل مقدس رباطاً وقيداً، فإن جميع القيود وجميع الروابط تتحول إلى المقدس. ولقد حصل القديس سانتشو من قبل بهذه الطريقة على أن كل ما هو غريب قد أصبح بالنسبة إليه مظهراً خالصاً، فكرة خالصة يتحرر منها بمجرد إنكارها والمناداة بأنه لا يملك هذه الفكرة. وكما رأينا لتونا بخصوص الأناني غير المتفق مع نفسه: يكفي أن يغير الناس وعيهم كي يصبح كل ما في العالم على خير ما يرام(*).

إن عرضنا بكامله قد بين كيف ينقد القديس سانتشو جميع الشروط الفعلية بتحويلها إلى «المقدس»، ويكافحها بمكافحة فكرته المقدسة عنها. إن هذه الحيلة البالغة البساطة، القائمة على تحويل الأشياء جميعاً إلى المقدس، قد تحققت، كما رأينا أعلاه بصورة مفصلة، من جراء قبول جاك المغفل لأوهام الفلسفة بكل نية مخلصة، من جراء اعتباره التعبير التأملي الإيديولوجي عن الواقع، المنفصل عن أساسه التجريبي على أنه الواقع بالذات، بالضبط كما اعتبر أوهام [المالك] الصغير [بشأن] البورجوازية على أنها [«الماهية المقدسة»] للبورجوازية، وبالتالي كان في مقدوره أن يتوهم أنه لا يعالج سوى أفكار وتصورات ليس غير. ولقد تحول البشر أيضاً إلى «مقدسين» بما لا يقل عن ذلك يسراً، لأنه بعد فصل أفكارهم عنهم وعن شروط وجودهم التجريبية، فقد صار في الإمكان اعتبارهم مجرد آنية (réceptacles) لهذه الأفكار، وبذلك يحوّل البورجوازي على سبيل المثال إلى الليبرالي المقدس.

إن العلاقة الإيجابية لسانتشو - الذي هو في آخر تحليل [كائن مؤمن جداً -] بالمقدس،

(*) all right، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(وهي علاقة يسميها \احترامًا\ تمثل كذلك [تحت] اسم «الحب». إن «الحب» علاقة تعترف [«بالإنسان»]، بالمقدس، بالمثل الأعلى، بالكائن الأسمى، أو بمثل هذه العلاقة الإنسانية، المقدسة، المثالية، الأساسية. وإن أي شيء يعبِّر عادة عن وجود المقدس، مثلاً الدولة، السجون، التعذيب، الشرطة، التجارة، المقايضة وتقلباتها الخ، يستطيع سانتشو أن يعتبره «مثالاً آخر» عن «الحب». وإن هذا الاصطلاح الجديد يمكنه من كتابة فصول جديدة عما سبق له أن رفضه بصورة كلية تحت لصاقة (étiquette) المقدس والاحترام. تلك هي، في شكل المقدس، القصة القديمة لعنزات الراعية تورالفا[١٤٨] التي ينخدع بها الآن هو وجمهوره في سياق الكتاب بأسره، كما خدع بها سيده من قبل، لكن من دون أن يضع لها حداً بمثل ذلك الدهاء الذي أظهره في تلك الأيام، حيث كان لا يزال حامل دروع دنيوياً. وعلى العموم، فإن سانتشو فقد منذ تكريسه (canonisation) كل دهاءه الأصلي.

ويبدو أن الصعوبة الأولى تظهر من أن هذا المقدس هو بحد ذاته شديد التنوع، بحيث لا بد للمرء، في نقد شيء مقدس محدد، أن ينقد المحتوى المحدد ذاته من دون أي اعتبار لطابعه المقدس. ويتفادى القديس سانتشو الجنوح على هذه الصخرة بأن يجعل من كل الأشياء المحددة التي يأتي على ذكرها مجرد «المثال»على المقدس، بالضبط كما أنه ليس بذي بال في منطق هيغل ما إذا أوردت الذرة أو الشخصية من أجل تفسير «الوجود لذاته»، أو النظام الشمسي والمغناطيسية أو الحب الجنسي كمثال على الجاذبية. وبالتالي فإذا كان «الكتاب» يفور بالأمثلة، فليس بمحض المصادفة في أي حال من الأحوال، بل تمتد جذوره في أعماق ماهية منهج العرض الوارد فيه. ذلك كان الإمكان «الأوحد» بالنسبة إلى القديس سانتشو من أجل إحداث مظهر لنوع ما من المحتوى، الذي يمكن أن نصادف نموذجه في سرفانتس، حيث يتحدث سانتشو، هو الآخر بالأمثلة طوال الوقت. وهكذا فإن في مقدورسانتشو أن يقول:«مثال آخر على المقدس» (غير الباعث على الاهتمام) «هو العمل». ولقد كان في مقدوره أن يستطرد: ومثال آخر هو الدولة، ومثال آخر هو العائلة، ومثال آخر هو الريع العقاري، ومثال آخر هو القديس يعقوب (القديس جاك المغفل)، ومثال آخر هي القديسة أورسولا وعذراواتها الإحدى عشرة ألفاً. وفي الحقيقة، فإن جميع هذه الأمور،

في مخيلته، تملك هذا الشيء المشترك: إنها تجسيد «المقدس». بيد أنها متغايرة بصورة جذرية في الوقت ذاته، وهذا هو بالضبط ما يحددها. فليس في الإمكان [الحديث عنها] وفقاً لطابعها النوعي إلا [بقدر] ما [لا] يأتي ذكرها من زاوية «المقدس».

ليس [العمل] الريع العقاري، وليس [الريع العقاري] الدولة؛ وبالتالي فإن الأمر الهام هو أن يعيّن [حتى أية درجة] توجد الدولة والريع العقاري والعمل [بصورة مستقلة] عن فكرة المرء عن طابعها المقدس. وإن [القديس] ماكس يحقق ذلك بالطريقة التالية. [إنه يزعم أنه] يتحدث عن الدولة، و[العمل]، الخ، ومن ثم يعرِّف [«الدولة»] على اعتبارها واقع [فكرة ما] - الحب، [التضامن]، الموجود، السلطة على [الأفراد]، و - بواسطة قفزة سريعة - واقع «المقدس»، وهي نتيجة [كان في مقدوره] استخلاصها [منذ] البداية. أو إنه [يقول] عن العمل إنه يعتبر مهمة حياتية، [دعوة]، رسالة - «المقدس»! وهذا يعني أن الدولة والعمل يصنفان بادئ الأمر في نوع خاص للمقدس قد هيىء سلفاً بالطريقة ذاتها، ومن ثم فإن هذا المقدس الخاص يحل من جديد في «المقدس» عامة، وهذا كله يمكن أن يتحقق من دون أن يقال أي شيء عن العمل والدولة. وإن اللقمة نفسها ليمكن عندئذ اجترارها من جديد في أية فرصة ملائمة، لأن كل شيء هو في المظهر موضوع للنقد يخدم صاحبنا سانتشو كمجرد ذريعة من أجل المناداة بأن الأفكار المجردة والمحمولات المحوّلة إلى حاملات (التي ليست شيئاً سوى حلي للمقدس، وفي الاحتياطي مخزون كاف منها بصورة دائمة) هي ما جعلها إياه منذ البداية، يعني المقدس. وفي الحقيقة أنه أرجع كل شيء إلى تعبيره الكلاسيكي الجامع حين قال عنه إنه «مثال آخر على المقدس». إن التعريفات التي التقطها سماعاً، والتي يفترض أنها مضافة إلى المحتوى، نافلة كلياً، ويتبين كذلك عند دراستها عن كثب أنه لا تأتي بأي تعريف أو محتوى، وإنها لا تعدو كونها مبتذلات جاهلة. وطبيعي أن أي امرئ يستطيع أن يتقن هذه «البراعة الفكرية» الرخيصة التي تتخلص عاجلاً من أي موضوع كائناً ما كان حتى قبل أن تعرف أي شيء عنه، لا في عشر دقائق هذه المرة كما قيل أعلاه، بل في خمس دقائق فقط. ويهددنا القديس سانتشو في «تعليقه» «بالأبحاث» عن فويرباخ، والاشتراكية، والمجتمع البورجوازي، وأشياء أخرى لا يعرفها إلا قديسنا وحده. ونستطيع هنا أن نُرجِع، بصورة مؤقتة، منذ الآن، هذه الأبحاث إلى أبسط تعبير عنها كما يلي:

البحث الأول: مثال آخر على المقدس فويرباخ.

البحث الثاني: مثال آخر على المقدس: الاشتراكية.

البحث الثالث: مثال آخر على المقدس: المجتمع البورجوازي.

البحث الرابع: مثال آخر على المقدس: «البحث» على الطريقة الشترنرية.

الخ، إلى ما لا نهاية(*).

إن الصخرة الثانية التي كان لا بد للقديس سانتشو، لو فكَّر قليلاً، من الجنوح بمركبه عليها بصورة محتومة هي مسلمته الخاصة بأن كل فرد متميز كلياً من أي فرد آخر، شيء ما أوحد. ولما كان كل فرد مختلفاً كلياً عن أي فرد آخر، لما كان الآخر، فإنه ليس من الضروري في أي حال من الأحوال أن يكون ما هو غريب، مقدس، بالنسبة إلى الفرد الواحد، غريباً ومقدساً بالنسبة إلى الفرد الآخر؛ بل إنه لا يمكن أن يكون كذلك. وإن الأسماء المشتركة: الدولة، والدين، والأخلاق، الخ، الخ، يجب ألا تضللنا، لأن هذه الأسماء ليست سوى تجريدات انطلاقاً من الموقف الفعلي لأفراد منفصلين، وإن هذه الموضوعات لا تصبح موضوعات وحداء بالنسبة إلى كل واحد من هؤلاء الأفراد إلا بنتيجة الموقف المختلف كلياً حيالها للأفراد الأوحدين، وبالتالي موضوعات مختلفة كلياً لا تملك شيئاً مشتركاً باستثناء اسمها. وبنتيجة ذلك فقد كان القديس سانتشو يملك على الأكثر الحق في أن يقول: بالنسبة إليَّ، أنا القديس سانتشو، فإن الدولة، والدين، الخ. هي الغريب، المقدس: وبدلاً من ذلك فإن عليه أن يجعلها المقدس المطلق، المقدس من أجل جميع الأفراد - وإلا كيف كان يستطيع أن يصنع أناه المنشأة، أنانية المتفق مع ذاته، الخ، وإلا كيف كان يستطيع أن يكتب «كتابه» بأكمله؟ أما إنه لا يخطر في باله لحظة واحدة أن يجعل كل «أوحد» مقياساً «لأوحديته» الخاصة، وأما مقدار ما يستخدم «أوحديته» الخاصة كمقياس، كقاعدة أخلاقية يجب أن تطبق على جميع الأفراد الآخرين الذين يقحمهم، هو الداعية الصالح للأخلاق، في فراش بروكرست(١٤٩) الخاص به، فهذا ما يتضح سلفاً، فيما يتضح منه، من حكمه على

(*) in infinitum، باللاتينية في النص الأصلي.

كلوبستوك الراحل الذي طواه النسيان. إنه يعارض كلوبستوك بهذه الحكمة الأخلاقية؛ كان يجب عليه أن يتخذ «موقفاً شخصياً كلياًمن الدين»، وعندئذ ما كان ينتهي إلى دين شخصي، كما يمكن للمرء أن يستنتج منطقياً (وهذا ما يفعله «شترنر» نفسه مرات لا تحصى، مثلاً بخصوص المال)، بل إلى "انحلال وابتلاع الدين» (ص ٨٥)، وبالتالي إلى نتيجة عامة بدلاً من النتيجة الشخصية الوحداء . فكأن كلوبستوك لم يحصل من جانبه على «انحلال وابتلاع الدين»، وهو في الحقيقة انحلال شخصي وأوحد كلياً، بحيث أن كلوبستوك الأوحد هذا، يستطيع وحده، أن «يحققه»، انحلال كان في مقدور «شترنر» أن يقيس أوحديته بكل سهولة من التقليدات العديدة الفاشلة له. وفي رأيه أن موقف كلوبستوك من الدين لم يكن «شخصياً»، بالرغم من أنه كان خصوصياً كلياً، وقد جعل منه، هو كلوبستوك، كلوبستوك الذي نعرفه. ما كان يمكن لهذا الموقف من الدين أن يكون «شخصياً» بالنسبة إلى شترنر إلا إذا تصرف الشاعر حياله ليس بوصفه كلوبستوك، بل بوصفه فيلسوفاً ألمانياً حديثاً.

إن «الأناني بالمعنى العادي»، الذي ليس طيعاً بقدر شيليغا والذي سبق أن طرح أعلاه جميع أنواع الاعتراضات، يقدم هنا الرد التالي ضد قديسنا: ليس لي من هدف في الواقع، وإنني لمتأكد من ذلك - لا شيء في سبيل المجد(*) - سوى مصلحتي الخاصة ولا شيء آخر. وفيما عدا ذلك فإنني أستمتع بالتفكير بأنني خالد ويمكن أن تكون لي مصلحة في السماء أيضاً. أينبغي لي أن أضحي بهذه الأفكار الأنانية في مصلحة الأناني المتفق مع ذاته وفي مصلحة وعيه فقط، الأمر الذي لا يدرعليَّ فلساً واحداً؟ يقول لي الفلاسفة: هذا لا إنساني. ماذا يهمني؟ ألست كائنا إنسانياً؟ أليس كل ما أفعله إنسانياً، وإنسانياً لأنني أفعله، وهل يعنيني «تحت أي عنوان» يصنف «الآخرون» أفعالي؟ أنت، يا سانتشو، وأنت فيلسوف بكل تأكيد، لكنك فيلسوف مفلس - وأنت لا تستحق بسبب فلسفتك أي اعتماد مالي، ولا تستحق بسبب إفلاسك أي اعتماد إيديولوجي - تقول لي إنني لا أملك موقفاً شخصياً من الدين. وبالتالي، فإن ما تقوله هو نفس ما يقوله لي الفلاسفة الآخرون، لكنه يفقد في

(*) rien pour la gloire، بالفرنسية في النص الأصلي.

حالتك كل معنى كما هي العادة، ما دمت تسمي «شخصياً» ما يسمونه هم «إنسانياً». أيمكنك من دون ذلك أن تتحدث عن أية «فردية» أخرى غير فرديتك الخاصة وتحوّل من بعد هذا الموقف الشخصي إلى سلوك عام؟ إنني أملك أنا الآخر، إذا شئت، على طريقتي الخاصة موقفي من الدين، وهو موقف نقدي أيضاً. أولاً، لا أتردد مطلقاً في التضحية به حالما يسعى إلى التدخل في تجارتي وعرقلتها؛ ثانياً، إنه لما ينفعني في أعمالي أن أعتبر متديناً (كما ينفع صاحبي البروليتاري أن يأكل على الأقل في السماء الفطيرة التي آكلها على هذه الأرض الدنيا)؛ وأخيراً، إنني أحول السماء إلى ملكيتي. إن السماء ملكية مضافة إلى الملكية(*)، بالرغم من أن مونتسيكيو، الذي كان على أية حال نمطاً مختلفاً كلياً من الرجال عنك، قد حاول أن يقنعني بأنها إرهاب مضاف إلى الإرهاب(**). إن موقفي من السماء لا يشبه موقف أي شخص آخر، وبفعل الموقف الأوحد الذي اتخذه حيالها، هذا العقد الذي أبرمه معها، فهي موضوع أوحد، سماء وحداء. وهكذا فأنت تنقد على الأكثر فكرتك عن سمائي، لكن لا تنقد سمائي. والآن الخلود! أنت تصبح هنا مضحكاً بكل بساطة. إنني أنكر أنانيتي - كما تؤكد كي تسِّر الفلاسفة - لأنني أخلدها وأعلن أن قوانين الطبيعة والفكر لاغية وجوفاء حالما تريد أن تفرض على وجودي تحديداً لا يصدر عني ذاتياً وهو يضايقني حتى درجة فائقة، ألا وهو الموت. إنك تسمي الخلود «استقراراً بائساً» - فكأنني لا أستطيع أن أحيا باستمرار حياة «زاخرة بالأحداث» ما دامت الأعمال مزدهرة في هذا العالم أو العالم الآخر وأستطيع أن أتاجر بأشياء أخرى غير «كتابك». وما الذي يمكن أن يكون «أكثر استقراراً» من الموت، الذي يضع حداً لحركتي رغماً عن إرادتي ويغرقني في الكلّي، في الطبيعة، في النوع، في - المقدس؛ والآن لنتحدث عن الدولة، والقانون، والشرطة! لعلها تظهر في نظر عدد لا يحصى من «الأنا» قوى غريبة؛ أما أنا فأعرف أنها قواي الخاصة. وعلى أي حال - وعند هذه النقطة يدير صاحبنا البورجوازي ظهره من جديد إلى صاحبنا القديس، وذلك

(*) une propriété ajoutée à la propriété، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) une terreur ajoutée à la terreur، بالفرنسية في النص الأصلي.

بحركة لطيفة من رأسه هذه المرة - بقدر ما يتعلق الأمر بي، فإنك تستطيع إذا كان الأمر يحلو لك أن تواصل وعيدك ضد الدين، والسماء، والله، وهكذا دواليك، فإنني أعرف في واقع الأمر أنك في جميع الأمور التي تهمني - الملكية الخاصة، والقيمة، والسعر، والنقد. والبيع والشراء - سوف تجد على الدوام ما هو «خاص» بي.

لقد رأينا لتونا كيف يختلف الأفراد الواحد عن الآخر. لكن كل فرد هو بدوره متنوع في ذاته. وهكذا يستطيع القديس سانتشو، إذ يعكس ذاته في إحدى هذه الصفات، أي إذ يفهم ذاته، يحدد «أناه» من خلال أحد هذه التحديدات، أن يحدد وعلى المنوال نفسه بذلك موضوع الصفات، وهذه الصفات بالذات على أنها الغريب والمقدس؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى جميع الصفات الأخرى. هكذا، فإن ما هو موضوع لجسده مثلاً يصبح المقدس لروحه، أو ما هو موضوع لحاجته إلى الراحة يصبح المقدس لحاجته إلى الحركة. إن ما وصف أعلاه من تحويله لكل ما يمكن وما لا يمكن فعله إلى إنكار للذات قائم على هذه الحيلة. والأكثر من ذلك أن أناه ليست أنا فعلية، بل أنا المعادلات السابقة فحسب، الأنا نفسها التي تمثل في المنطق الصوري (Logique formelle)، في نظرية الأحكام (Théorie des jugements)، تحت اسم كايوس (càius)[١٥٠].

«ومثال آخر»، ألا وهو مثال عام على تكريس العالم، هو تحويل النزاعات العملية، أي النزاعات بين الأفراد وشروطهم الحياتية الفعلية، إلى نزاعات مثالية، أي نزاعات بين هؤلاء الأفراد والأفكار التي يشكلونها أو يقحمونها في رؤوسهم. وإن هذه الحيلة لبسيطة حتى الدرجة القصوى أيضاً. فكما جعل القديس سانتشو من قبل أفكار الأفراد شيئاً قائماً بصورة مستقلة، كذلك يفصل هنا الانعكاس المثالي للنزاعات الفعلية عن هذه النزاعات نفسها ويمنحها وجوداً مستقلاً. إن التناقضات الفعلية التي هي تناقضات الفرد نفسه تتحول إلى تناقضات بين الفرد وفكرته الخاصة، أو كما يعبر القديس سانتشو عن ذلك بمزيد من البساطة إلى تناقضات مع الفكرة بصفتها\هذه، مع المقدس. وهكذا ينجح في تحويل النزاع الفعلي، المصدر الأصلي لانعكاسه المثالي، إلى نتيجة لهذا المظهر الإيديولوجي. وها هو

ينتهي بهذه الطريقة إلى النتيجة التالية: ليس المقصود اللاإبطال العملي للنزاع العملي، بل مجرد التخلي عن فكرة هذا النزاع، وهو التخلي الذي يستحث البشر بكل إصرار على تنفيذه، وذلك بوصفه داعياً أخلاقياً صالحاً.

وبعدما حول القديس سانتشو على هذا الغرار جميع التناقضات والنزاعات التي يجد الفرد نفسه فيها إلى مجرد تناقضات ونزاعات بين الفرد وفكرة واحدة من أفكاره استقلت عنه وهيمنت عليه، وبالتالي فإنه من «السهل» جداً تحويلها إلى الفكرة، الفكرة المقدسة، المقدس – بعد هذا ليس أمام الفرد إلا أن يصنع شيئاً واحداً: أن يرتكب الخطيئة ضد الروح القدس، أن يجرد هذه الفكرة ويعلن أن المقدس شبح. إن هذه الشعوذة المنطقية التي يمارسها الفرد بحق نفسه يعتبرها قديسنا أحد الجهود الأسمى للأناني. وعلى أية حال، فإن في مقدور كائن من كان من جهة أخرى، أن يرى كم من السهل بهذه الطريقة أن ينادي من وجهة النظر الأنانية بأن جميع النزاعات والحركات الحادثة تاريخياً ثانوية، وذلك من دون معرفة أي شيء عنها. ولا يحتاج المرء في سبيل ذلك لأكثر من أن يستخلص بعضاً من الصيغ المعتمدة عادة في مثل هذه الحالات، وأن يحوِّلها بالطريقة المبينة إلى «المقدس»، وأن يصف الأفراد على أنهم عبيد لهذا المقدس، وأخيراً، أن يؤكد نفسه على أنه امرؤ يحتقر «المقدس في ذاته».

وإن فرعاً آخر لهذه الحيلة المنطقية، وهي في الحقيقة مناورة قديسنا المفضلة، هو استغلال كلمات المصير، والدعوة، والواجب، الخ، الذي يسهل عليه بصورة لا متناهية تحويل كل ما يحلو له إلى المقدس. وبالفعل، فإن الفرد يظهر في الدعوة، والمصير، والواجب، الخ، في مخيلته الخاصة على أنه شيء مختلف عما هو في حقيقة الأمر، على أنه الغريب، وبالتالي على أنه المقدس، وهو يفرض حيال وضد وجوده الخاص فكرته عما يجب أن يكون، ويمنحها الشرعية، ويجعل منها المثل الأعلى، المقدس. وهكذا يستطيع القديس سانتشو، حين يكون ذلك ضرورياً له، أن يحوّل أي شيء إلى المقدس بواسطة السلسلة التالية من الإبدالات: أن يعد المرء نفسه، أي يختار مصيراً (أقحم هنا أي محتوى يحلو لك) لنفسه؛ أن يختار هذا المصير من حيث هو مصير، أن يختار مصيراً مقدساً، أن

يختار المصير بوصفه المقدس، أي أن يختار المقدس بوصفه مصيراً. أو: أن يعد المرء، أي أن يكون له مصير، أن يكون له المصير، المصير المقدس، المصير بوصفه المقدس، المقدس بوصفه مصيراً، المقدس من أجل المصير، مصير المقدس.

والآن لا يتبقى له طبعاً إلا أن يستحث الناس بكل حمية كي يختاروا لأنفسهم مصير انعدام أي مصير، دعوة انعدام أي دعوة، واجب انعدام أي واجب - بالرغم من أنه لا يفعل شيئاً عبر «الكتاب» بأسره، «حتى وبما فيه» «التعليق»، إلا أن يختار المصائر للناس، ويكلفهم بواجبات متنوعة، ويدعوهم مثله كمثل رسول جديد في البرية إلى إنجيل الأنانية الحقيقية الذي صح عنه القول المأثور: أن المدعوين كثرة، لكن واحداً - إيه، يا أوكونيل - مُصطفى.

لقد سبق لنا أن رأينا أعلاه كيف يفصل القديس سانتشو أفكار الأفراد عن شروطهم الحياتية، عن نزاعاتهم وتناقضاتهم العملية، كي يحوّلها بعدئذ إلى المقدس. ولذا تتخذ هذه الأفكار هنا شكل المصير والدعوة والواجب. وإن للدعوة عند القديس سانتشو مظهراً مزدوجاً: فهي أولاً الدعوة التي يختارها آخرون لي - وقد حصلنا من قبل على أمثلة عليها بخصوص الصحف الملأى بالسياسة والسجون التي أخطأ قديسنا بشأنها فظنها بيوتاً للإصلاح الأخلاقي(*). ومن بعد فإن الدعوة تظهر على أنها دعوة يؤمِّن الفرد نفسه بها. وإذا كانت الأنا منفصلة عن جميع شروطها الحياتية التجريبية، عن فعاليتها، عن شروط وجودها، وإذا كانت منفصلة عن العالم الذي يشكل أساسها وعن جسدها الخاص، فإنه ليس لها إذن، بكل تأكيد، أية دعوة أخرى سوى أن تمثل دور كايوس الأحكام المنطقية، الأمر الذي يتيح للقديس سانتشو أن يضع المعادلات المعطاة أعلاه. وفي العالم الواقعي، من جهة أخرى، حيث للأفراد حاجات، فإن لديهم بنتيجة ذلك، بصورة مسبقة، دعوة وواجباً ؛ ولا أهمية بادئ الأمر لما إذا كانت تظهر في مخيلتهم كذلك على أنها دعوتهم. وعلى أية

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] لقد سبق لنا من قبل أن ناقشنا مطولًا هذا النوع من الدعوة، حيث ينتقى واحد من شروط حياة طبقة ما من قبل الأفراد الذين يشكلون هذه الطبقة ويطرح على أنه مطلب عام قابل للتطبيق على جميع البشر، حيث يصنع البورجوازي من السياسة والأخلاق، التي لا غنى عن وجودها بالنسبة إليه، دعوة جميع البشر.

حال، فإنه من المفروغ منه أن الأفراد، لأنهم يملكون وعياً، يشكلون فكرة عن هذه الدعوة التي أعطاهم إياها وجودهم التجريبي، وبذلك يوفرون للقديس سانتشو فرصة التشبث بكلمة «دعوة»، يعني التعبير الذهني لشروط الحياة الفعلية، وغض النظر عن هذه الشروط الحياتية الفعلية بالذات. ومثال ذلك أن البروليتاري، الذي هو مدعو مثله مثل أي شخص آخر لتلبية حاجاته، والذي ليس في وضع يمكنه من تلبية حتى الحاجات التي يشترك فيها مع الناس الآخرين، والذي تدنيه ضرورة العمل ١٤ ساعة يومياً إلى مستوى حيوان الجر، والذي يجعل منه التنافس شيئاً وسلعة تجارية، والذي يطرد من مركزه كمجرد قوة منتجة، وهو المركز الوحيد الباقي له، من قبل القوى المنتجة الأخرى الأشد بأساً منه - هذا البروليتاري يواجه، من جراء هذه الأسباب وحدها، الواجب الفعلي الذي يفرض عليه قلب شروط وجوده. ومن المؤكد أنه يستطيع أن يتخيل هذا الواجب على أنه «دعوته»، ويستطيع كذلك، إذا شاء أن ينخرط في الدعاية، أن يعبر عن «دعوته» بالقول إن دعوة البروليتاري الإنسانية هي أن يفعل هذا الأمر أو ذاك، وبالأحرى ما دام مركزه لا يتيح له حتى تلبية الحاجات الناجمة عن طبيعته الإنسانية المباشرة. إن القديس سانتشو لا يعنى بالواقع الذي تقوم عليه هذه الفكرة، ولا بالهدف العملي للبروليتاري - إنه يتشبث بحزم بكلمة «دعوة» وينادي بها على أنها المقدس، وبالبروليتاري على أنه عبد للمقدس - وهي الطريقة الأسهل من أجل الإحساس بالتفوق و«الاستطراد قدماً».

وعلى الأخص في الظروف التي كانت قائمة حتى هذا الحين، حين كانت طبقة واحدة تحكم دائماً، حين كانت شروط حياة الفرد تتطابق دائماً مع شروط حياة طبقة. وحين كان الواجب العملي لكل طبقة صاعدة حديثاً لا بد أن يتراءى في نظر كل واحد من أفرادها على أنه واجب عام، وحين لم يكن في مقدور كل طبقة أن تطيح فعلياً الطبقة السابقة لها إلا بتحـــرير أفراد جميع الطبقات من الأغلال الخصوصية التي كانت تقيدهم حتى ذلك الحين - في ظل هذه الظروف كان من الأمور الجوهرية أن يوصف واجب الأعضاء الفرادى لطبقة تسعى إلى الهيمنة على أنه واجب مشروع لجميع البشر.

وعلى أي حال، فحين يؤكد البورجوازي للبروليتاري على سبيل المثال، أن واجبه

الإنساني، هو البروليتاري، هو أن يشتغل أربع عشرة ساعة يومياً، فإن البروليتاري على حق تام إذن، في الرد باللغة نفسها، أن واجبه على النقيض من ذلك هو أن يطيح النظام البورجوازي بأسره.

ولقد سبق لنا أن رأينا مراراً وتكراراً القديس سانتشو يطرح سلسلة كاملة من الواجبات التي تنصهر جميعاً في الواجب النهائي الواقع على كاهل جميع البشر، ألا وهو واجب الأنانية الحقيقية. لكن القديس سانتشو حتى في فواصل انعدام التفكير، حين لا يملك الوعي بأنه خالق وخليقة في وقت واحد، يتدبر أمره كي يقيم واجباً بفضل التمييز التافه التالي:

ص ٤٦٦: «إذا ما كنت تريد أن تستمر في طريق التفكير فهو من شأنك الخاص. إذا أردت أن تتوصل، أنت، إلى أي شيء هام في طريق التفكير، إذن»، (إن الشروط والقيود تبدأ بالنسبة إليك) «إذن... أي امرئ يريد أن يفكر يملك واجباً بكل تأكيد، هو يحدده لنفسه إذن، بصورة شعورية أو لا شعورية: لكن أحداً لا يملك واجب التفكير عامة».

أولاً، إذا تركنا جانباً أي محتوى آخر لهذه العبارة، فإنها مغلوطة حتى من وجهة نظر القديس سانتشو الخاصة، بمعنى أن الأناني المتفق مع ذاته، سواء أراد ذلك أم رفضه، يملك «واجب» التفكير بصورة لا يطاولها الشك. فلا بد له أن يفكر، من جهة واحدة، كي يلجم الجسد الذي لا يمكن أن يروّض ألا من خلال الروح، من خلال الفكر، ومن جهة ثانية، كي يكون قادراً على تلبية تحديده الفكري بوصفه خالقاً وخليقة. وبنتيجة ذلك، فإنه يحدد لكل عالم الأنانيين المخدوعين «واجب» وعي ذواتهم - وهو «واجب» لا شك أن إنجازه غير ممكن من دون عناء التفكير.

وكيما يحوّل المرء هذه الصيغة من شكل التمييز التافه إلى موضوعة منطقية لا بد له بادئ الأمر أن يتخلص من كلمة «هام». إن الشيء «الهام» الذي يسعى كل شخص إلى تحقيقه في الفكر يختلف وفقاً لدرجة ثقافته، وشروط حياته، وهدفه في حينه. وبالتالي فإن القديس ماكس لا يعطينا هنا أي مقياس حازم من أجل تقرير متى يصبح فعل التفكير واجباً يفرضه المرء على نفسه وإلى أي مدى يستطيع المرء أن يمضي في الفكر من دون أن يفرض على نفسه أي واجب - إنه يقصر نفسه على التعبير النسبي «هام». بيد أن كل شيء يكون

«هاماً" بالنسبة إليَّ إذا كان يلتمس مني التفكير، وكل شيء أفكر فيه يكون «هاماً». وبالتالي فبدلاً من «إذا أردت أن تتوصل أنت إلى أي شيء هام في طريق التفكير»، يجب أن يقال: «إذا أردت أن تفكر بكل بساطة». ومهما يكن من أمر، فإن هذا لا يتوقف في أي حال من الأحوال على رغبتك أو على انعدامها، لأنك تملك شعوراً ولا تستطيع أن تلبي حاجاتك إلا بواسطة فعالية لا بد لك فيها أن تستعمل كذلك شعورك. وفيما عدا ذلك،فإنه من الواجب حذف الشكل الشرطي. «إذا أردت أن تفكر» - إذن فأنت تفرض على نفسك بصورة قبلية (a priori) «واجب» التفكير: ولا حاجة للقديس سانتشو أن يعلن هذا اللغو بمثل هذه الأبهة: إن الصيغة بكاملها لم تتخذ على أي حال هذا الشكل من التميز التافه واللغو الأبهى إلا في سبيل تغطية المحتوى: بوصفك كائناً محدداً، فعلياً، فإن لك تحديداً، واجباً، سواء أكنت واعياً له أم لا(*). إنه ينشأ من حاجتك ومن روابط هذه الحاجة بالعالم القائم. إن حكمة سانتشو الحقيقية كلها تكمن في أنه يجعل فعل التفكير، والحياة، والتحديد بأي شيء كان، رهناً بإرادتك. وإنه ليخشى أن يكف التحدد لولا ذلك عن أن يكون تحددك الذاتي. وحين توحد نفسك مع تفكيرك، أو حسب الحاجة مع إرادتك، فإنه من المفروغ منه إذن، أن كل شيء في هذا التجريد لا يطرحه تفكيرك أو إرادتك ليس هو تحدداً ذاتياً- وكذلك بالتالي، على سبيل المثال، تنفسك، ودورتك الدموية، وفكرك، وحياتك، الخ. وعلى أية حال، فعند القديس سانتشو أن التحدد الذاتي لا يستقيم حتى في الإرادة، بل كما رأينا سابقاً بشأن الأناني الحقيقي في التحفظ الذهني(**) من اللا مبالاة حيال أي نوع من التحدد - وهي لا مبالاة نصادفها من جديد هنا في صورة انعدام التحدد. وإن هذا ليجب أن يتخذ، حسب طريقته «الشخصية» تماماً في العمل بالإبدالات، الشكل التالي: إنه يطرح في مواجهة كل تحدد فعلي انعدام التحدد على أنه تحدد، ويرسم في كل لحظة تمييزاً بين ذاته وذاته على

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] أنت لا تستطيع أن تعيش وتأكل وتنام، أنت لا تستطيع أن تتحرك أو تصنع أي شيء كان من دون أن تفرض على نفسك في الوقت ذاته واجباً، تحديداً - وبالتالي فهذه نظرية بدلاً من أن تتخلص كما تزعم من تحديد الواجبات والدعوات، الخ، تجعل على النقيض من ذلك كل تجلي الظاهرة للحياة، وحتى من الحياة ذاتها، «دعوة».

(**) reservatio memtalis، باللاتينية في النص الأصلي.

أنه انعدام التحدد، وبذلك فهو في كل لحظة غير ما هو، شخص ثالث، وفي الحقيقة الآخر بصورة ممتازة، الآخر المقدس، الآخر المعارض لكل أوحدية، المفتقر إلى التحدد، العام، العادي(*) - الصعلوك.

وإذا كان القديس سانتشو ينجو من التحديد بواسطة وثبة إلى انعدام التحديد (الذي هو تحديد أيضاً، وفي الحقيقة أسوأ التحديدات على الإطلاق)، فإن المحتوى العملي، الأخلاقي، لكل هذه الحيلة هو إذن، فيما عدا ما قيل أعلاه بشأن الأناني الحقيقي، دفاع عن الدعوة المفروضة على كل فرد في إطار العالم الراهن. ومثال ذلك، أنه إذا أكد العمال في دعايتهم الشيوعية إن دعوة ومصير وواجب كل شخص هو أن يحقق التطور الشامل لجميع قدراته، بما في ذلك، على سبيل المثال، القدرة على التفكير، فإن القديس سانتشو لا يرى في هذا إلا الدعوة إلى شيء غريب، لا يرى فيه إلا توليد «المقدس». وإنه ليسعى إلى تحرير العامل من ذلك بأن ينحاز، ضد حاجة هذا العامل الخاصة إلى تغيير شروط حياته، وهي الحاجة المعلنة أو المميزة التي نادى بها الآخرون على أنها دعوته، إلى جانب الفرد كما أصبح، على حساب قدراته الخاصة، مشوهاً وخاضعاً لدعوة ضيقة بفعل تقسيم العمل. إن ما يؤكد هنا في شكل دعوة ومصير هو على وجه الدقة إنكار الدعوة التي نشأت حتى الآن في الممارسة من تقسيم العمل، أي الدعوة الوحيدة الموجودة بصورة فعلية - وبالتالي إنكار الدعوة(**) كلياً. إن التحقيق الكامل للفرد لن يكف عن الظهور بوصفه مثلًا أعلى، بوصفه دعوة، الخ، إلا حين ينتقل الحافز الدنيوي الذي يحرض التطور الفعلي لقدرات الفرد إلى إشراف الأفراد أنفسهم، وهو ما يرغب الشيوعيون فيه.

وأخيراً، فإن كل الثرثرة عن الدعوة لا تستهدف، في المنطق الأناني، إلا تمكين صاحبنا القديس من النظر إلى أعماق الأشياء ومن بعد تدميرها من دون الحاجة إلى المساس بها. هكذا، على سبيل المثال، يعتبر هذا الشخص أو ذاك العمل، والأعمال التجارية، الخ، على

(*) إنه لمن السهل لغوياً، في الألمانية، الانتقال من «العمومي» (Allgemein) إلى «العادي» (Gemein).

(**) إن كلمة (beruf) التي نترجمها هنا بكلمة «دعوة» تعني أيضاً ممارسة الدعوة، أو الحرفة.

أنها دعوته، وبذلك فإنها تصبح عملاً مقدساً، أعمالاً تجارية مقدسة، المقدس. وإن الأناني الحقيقي لا يعتبرها بوصفها دعوته؛ وبذلك فإن العمل المقدس، الأعمال التجارية المقدسة، تبطل دفعة واحدة. والحال، إنها لاتزال كما كانت عليه، ولم يزل هو نفسه على ما كان عليه. ولا يخطر في باله أن يتقصى ما إذا كان العمل، والأعمال التجارية، الخ، هذه الأنماط لوجود الأفراد، بمحتواها الواقعي وعملية تطورها، تؤدي بالضرورة إلى تلك الأفكار الإيديولوجية التي يحاربها هو، يعني يكرسها، على أنها كائنات ذات استقلال ذاتي.

وكما أن القديس سانتشو يكرس الشيوعية كيما يستطيع بصورة أفضل في وقت لاحق، في القسم عن «الرابطة»، أن يفرض فكرته المقدسة عنها على أنها ابتكاره «الخاص»، كذلك لا يتوعد بالطريقة ذاتها «الدعوة والمصير والواجب» إلا كي يقدمها من جديد في كتابه في صورة أوامر جازمة. فكيفما نشأت المصاعب شق القديس سانتشو طريقه عبرها بواسطة أمر جازم من هذا النوع: «استغل مواهبك»، «اعرف نفسك»، «فليصبح كل واحد أنا كلية القدرة»، الخ. بخصوص الأمر الجازم، أنظر القسم عن «الرابطة»؛ وبخصوص «الدعوة»، الخ، أنظر القسم عن «المتعة الذاتية».

لقد استعرضنا هذه المرة الحيل المنطقية الرئيسية التي يستخدمها سانتشو كي يكرس العالم القائم وبذلك ينقده ويلتهمه. ومهما يكن من أمر، فإنه لا يلتهم فعلياً من هذا العالم إلا المقدس، من دون أن يمس شعرة واحدة من العالم نفسه. وهكذا فإنه من الطبيعي أن يكون سلوكه العملي محافظاً تماماً. وإذا أراد أن ينقد حقاً، فإن النقد الدنيوي سوف يبدأ إذن، بالضبط حيث تسقط الهالة المقدسة المزعومة. فبقدر ما تزداد حدة تناقضات الشكل الطبيعي للتعامل ضمن الطبقة الحاكمة نفسها وكذلك الهوة التي تفصل بينها وبين الطبقة المحكومة، فإن الوعي الذي كان يقابل في الأصل هذا الشكل من التعامل ينأى أكثر فأكثر عن الحقيقة (أي أنه يكف عن كونه الوعي المقابل لهذا الشكل من التعامل)، كما أن الأفكار التقليدية السابقة عن التعامل هذه، هذه الأفكار التي كانت المصالح الخاصة الفعلية، الخ، ممثلة فيها على أنها مصالح عامة، تتردى أكثر فأكثر إلى مستوى عبارات مثالية مجردة، إلى وهم واعٍ، إلى نفاق مقصود. لكن بقدر ما تفضح الحياة زورها أكثر فأكثر، وبقدر ما يتقلص

معناها بالنسبة إلى الوعي ذاته، فإنها تؤكد بمزيد من الحزم، كما أن لغة هذا المجتمع العادي تصبح منافقة وأخلاقية ومقدسة أكثر فأكثر. وبقدر ما يزداد هذا المجتمع نفاقاً، تتعاظم السهولة بالنسبة إلى مثل هذا الإنسان الساذج الذي هو سانتشو في اكتشاف فكرة المقدس والمثالي في كل مكان. وإنه ليستطيع هو الساذج أن يستخلص، من نفاق المجتمع العام، الإيمان العام بالمقدس، بسيطرة المقدس، بل يستطيع أن يأخذ هذا المقدس على أنه قاعدة المجتمع القائم. إنه ضحية هذا النفاق الذي كان يجب أن يستخلص منه النتيجة المناقضة على وجه الدقة.

إن عالم المقدس يختصر في التحليل الأخير في «الإنسان». وكما رأينا من قبل خلال العهد القديم بأسره، فإن سانتشو يجعل من «الإنسان» الذات الفعالة التي يضعها في أساس كل التاريخ حتى أيامنا الحاضرة؛ وفي العهد الجديد يوسع سيطرة «الإنسان» هذه بحيث تشمل كل العالم الراهن، الطبيعي والروحي على حد سواء، وكذلك خصائص الأفراد الموجودين حالياً. إن جميع الأشياء تخص «الإنسان»، وبذلك يحوّل إلى «عالم الإنسان». إن المقدس المشخص هو «الإنسان» الذي ليس بالنسبة إلى سانتشو إلا اسماً آخر للمفهوم، للفكرة. إن مفاهيم الناس وأفكارهم، المنفصلة عن الأشياء الفعلية، لا حاجة بها إلى الأفراد الفعليين كأساس لها، بل إلى فرد التصور الفلسفي، الفرد المنفصل عن واقعيته، والمتصور في الفكر وحده، «الإنسان» في ذاته، فكرة الإنسان. وبهذا فإن إيمانه بالفلسفة يبلغ الكمال.

الآن وقد تحوّل كل شيء إلى «المقدس» أو إلى ما يخص «الإنسان». فإن قديسنا يملك القدرة على الذهاب قدماً إلى مرحلة \التملك بواسطة التخلي عن فكرة «المقدس» أو «الإنسان» بوصفه قوة تسيطر عليه.وبما أنه حوّل ما هو غريب عنه إلى المقدس، إلى فكرة خالصة، فإن هذه الفكرة عن الغريب التي يظنها خطأً هي بكل تأكيد ملكيته الشخصية. إن الصيغ الأساسية من أجل تملك عالم الإنسان (الطريقة التي تحصل الأنا بها على ملكية العالم بعدما فقدت كل احترام للمقدس)، محتواة مسبقاً في المعادلات أعلاه.

وكما رأينا، فإن القديس سانتشو قد أصبح سلفاً سيداً لصفاته بوصفه الأناني المتفق مع نفسه، وكيما يصبح سيداً للعالم، فإن كل ما ينبغي له عمله هو أن يجعل هذا العالم إحدى

صفاته. وإن أبسط طريقة لذلك هي بالنسبة إلى سانتشو أن ينادي مباشرة بصفة «الإنسان»، بكل الهراء المتضمن فيها، على أنها صفته الخاصة. وهكذا فإنه يدعي لنفسه مثلاً.، من حيث هي صفة للأنا، العاطفة السخيفة التي هي الحب الكلي للجنس البشري، زاعماً أنه يحب «جميع الناس» (ص ٣٨٧) وذلك بالوعي الأناني التام، لأن «الحب يسعده». وحين يملك المرء هذه الطبيعة الهنية، فمما لا شك فيه أنه ينتسب إلى أولئك الذين قيل عنهم: الويل لكم إذا أسأتم إلى واحد من هؤلاء الصغار!

وتستقيم الطريقة الثانية بالنسبة إلى القديس سانتشو في محاولته الاحتفاظ، على أنها صفة خاصة به، بهذا الشيء أو ذاك، بينما هو – إذا تراءت له بالضرورة هذه الصفة من حيث هي علاقة بالعالم – يحوّلها إلى علاقة، إلى أسلوب لوجود «الإنسان»، إلى علاقة مقدسة، وبذلك يرفضها دفعة واحدة. ويفعل القديس سانتشو ذلك حتى حين تصبح الصفة، المنفصلة عن العلاقة بالعالم الذي تتحقق من خلاله، سخيفة بصورة جذرية. هكذا يريد على سبيل المثال، في الصفحة ٣٢٢، أن يحافظ على الكبرياء القومية بالمناداة بأن «القومية إحدى صفاته الخاصة، بينما الأمة مالكته وسيدته». وكان في مقدوره أن يستطرد على هذا الغرار: إن الذهنية الدينئة صفة من صفاتي، وليس في نيتي التخلي عنها من حيث هي إحدى صفاتي – أما الدين فهو سيدي، إنه المقدس. إن الحب العائلي صفة من صفاتي، والعائلة سيدتي. إن العدالة صفة من صفاتي، والحق سيدي؛ إن السياسة صفة من صفاتي، والدولة سيدتي.

وتستخدم الطريقة الثالثة للتملك حين يرفض بصورة جذرية، من حيث هي مقدس، سلطة غريبة يختبر قوتها في الممارسة من دون أن يتملكها. وفي هذه الحالة يفضل أن يرى عجزه في السلطة الغريبة ويعترف بهذا العجز على أنه صفته، خليقته، يتجاوزه في كل حين بوصفه خالقاً. تلك هي الحال، على سبيل المثال، مع الدولة. وإنه ليسعفه الحظ هنا أيضاً، إذ لا يضطر إلى التعامل مع عالم غريب، بل مع صفة من صفاته فقط، لا يحتاج إلا أن يضع نفسه حيالها بوصفه خالقاً كيما يتغلب عليها. وهكذا فإن انعدام صفة ما يمكن أن يخدمه كذلك، عند الحاجة الملحة، على أنه صفة من صفاته. إذا مات القديس سانتشو جوعاً فليس

مرد ذلك إلى نقص في الطعام، بل إلى جوعه الخاص، صفته من حيث هو جائع. وإذا هو سقط من النافذة ودق عنقه، فلا يحدث ذلك لأن قوة الجاذبية تدفعه إلى الأسفل، بل لأن انعدام الأجنحة وعدم القدرة على الطيران، صفة من صفاته الشخصية.

وإن الطريقة الرابعة التي يستخدمها بأعظم النجاح لتستقيم في المناداة بأن كل ما هو موضوع إحدى صفاته الخاصة هو موضوعه الخاص، ملكيته، لأنه ينتسب إليه بفعل إحدى صفاته، من دون أي اعتبار لطبيعة هذه العلاقة. وهكذا، فإن ما سمي حتى الوقت الراهن الرؤية والسمع والحس، الخ، يسميه هذا المستأثر من دون خبث: اكتساب الملكية. إن المخزن الذي انظر إليه هو، على اعتباره شيئاً مرئياً مني، موضوع عيني، وانعكاسه على شبكيتي ملكية عيني. والآن فإن المخزن، بصورة خارجة عن علاقته بالعين، يصبح ملكيته وليس ملكية عينه فحسب - ملكيته المقلوبة بقدر انقلاب صورة المخزن على شبكيته. وعندما ينزل صاحب المخزن المغلق (أو على حد تعبير شيليغا «المصاريع والستائر»)[١٥١]، فإن ملكيته تختفي فلا يملك، مثله مثل بورجوازي مفلس، سوى الذكرى الأليمة لعزٍ متلاشٍ. وإذا مر «شترنر» بالمطبخ الملكي، فمما لا ريب فيه أنه سيكتسب ملكية رائحة الفراخ المشوية هناك، وأما الفراخ فلن يرى لها ظلاً على الإطلاق. وإن الملكية الباقية الوحيدة التي تقع من نصيبه هي قرقعة أكثر أو أقل صراخاً في معدته. وعلى أي حال، فإن ما يعرض أمام ناظريه، كماً وكيفاً، لا يتوقف فحسب على الأوضاع القائمة في العالم، الذي لم يخلقه هو في أي حال من الأحوال، بل كذلك على محفظته ومركزه الاجتماعي الذي منحه إياه تقسيم العمل، والذي ربما حظر عليه أشياء كثيرة، مهما كانت عيناه وأذناه جشعة إلى الاستئثار.

لو أن القديس سانتشو قال بكل بساطة وصراحة: إن كل ما هو موضوع لتصوره، من حيث هو موضوع متصور من قبله، يعني من حيث هو تصوره لهذا الموضوع أو ذاك، هو فكرته، يعني ملكيته (وينطبق الشيء ذاته على النظر إلى شيء ما، الخ)، فإنه ما كان يمكن لنا أن نعجب للسذاجة الصبيانية عند رجل يعتقد أنه حقق اكتشافاً واكتسب ثروة بمثل هذا الابتذال. لكن حقيقة أنه يلزم هذه الملكية التأملية كملكية عامة وبسيطة، بكل تأكيد، أن تسبب انطباعاً سحرياً على الإيديولوجيين الألمان الذين لا يملكون شيئاً.

إن كل إنسان يقع في متناوله هو أيضاً موضوع له، و«من حيث هو موضوعه – ملكيته»، خليقته. إن كل أنا تقول للأخرى (أنظر: ص ١٨٤):

«أنت لست في نظري إلا ما أنت بالنسبة لي» (مثلاً مستغلي(*))، «يعني موضوعي، ولأنك موضوعي فأنت ملكيتي».

وبالتالي خليقتي كذلك، التي أستطيع في أية لحظة بوصفي خالقاً أن ألتهمها وأردها إلى نفسي. وهكذا فإن كل أنا ترى في الأنا الأخرى لا صاحبة ملكية، بل ملكيتها الخاصة، «أنا» (أنظر: ص ١٨٤)، بل كائناً من أجلها، موضوعاً، لا كائناً يخص نفسه، بل يخصها هي، يخص الأخرى، بوصفها مغتربة عن ذاتها. «فلنأخذهما إذن، كلتاهما كما تدعيان أن تلك حقيقتهما» (ص ١٨٧)، على أنهما صاحبتا ملكية، على أنهما شخصان يخصان نفسيهما، «وكما تأخذ كل منهما الأخرى»، على أنهما ملكية، على أنهما شخصان يخصان الغريب. إنهما صاحبتا ملكية، وفي الوقت ذاته ليستا صاحبتي ملكية (أنظر: ص ١٨٧). لكن الشيء الهام بالنسبة إلى القديس سانتشو على أي حال، في جميع العلاقات بالآخرين، هو ألا يأخذ العلاقات الفعلية، بل ما يستطيع كل واحد أن يتخيله، ما هو عليه في تفكيره الذاتي.

وما دام كل شيء يشكل موضوعاً بالنسبة إلى «الأنا» هو في الوقت ذاته، بفضل هذه أو تلك من صفاته، موضوعه كذلك، يعني ملكيته- كذا على سبيل المثال الجلدات التي تلقاها على أنها موضوع أعضائه، ومشاعره وذهنه، هي موضوعه، يعني ملكيته – فإن في مقدوره أن ينادي بنفسه مالك كل موضوع يوجد بالنسبة إليه، وإنه لفي مقدوره بهذه الطريقة أن ينادي علناً بأن العالم المحيط به ملكيته وينادي بنفسه مالكاً له – ولو أن هذا العالم أساء معاملته أيما إساءة وحط من قدره إلى مستوى «الصعلوك، الرجل الذي لا يملك إلا ثروة مثالية». ومن جهة أخرى، فما دام كل موضوع بالنسبة إلى «الأنا» ليس بموضوع لي فحسب، بل موضوعي أيضاً، فإنه يستطيع أن ينادي بأي موضوع، بنفس اللامبالاة حيال محتواه، على أنه اللاشخصي، الغريب، المقدس. إن الموضوع الواحد نفسه والعلاقة الواحدة نفسها يمكن إذن، بسهولة متساوية ونجاح متساوٍ، أن ينادي بهما على أنهما المقدس وملكيتي. إن جميع

(*) exploiteur، بالفرنسية في النص الأصلي.

الأمور تتوقف على ما إذا كان التأكيد يقع على كلمة «لي» أو كلمة «موضوع». وليست طريقتا التملك والتكريس إلا «انكسارين» مختلفين «لتحوّل واحد».

ليست جميع هذه الطرق إلا تعبيراً إيجابياً عن إنكار ما طرح على أنه الغريب عن «الأنا» في المعادلات الواردة أعلاه، باستثناء أن الإنكار سيؤخذ من جديد، كما هي الحال أعلاه، في تحديدات متنوعة. فالإنكار يمكن أولاً، أن يحدد بطريقة صورية صرفة بحيث لا يؤثر البتة في المحتوى - كما رأينا أعلاه في حالة حب الجنس البشري وفي جميع الحالات حيث يقتصر تبدله على إضافة وعي اللامبالاة. أو أن المجال الكلي للموضوع أو المحمول، المحتوى الكلي، يمكن أن ينكر كما هي حال الدين والدولة. أو ثالثاً، الصلة وحدها، علاقتي الغريبة حتى الآن بالمحمول، هي التي تنكر ويوضع التأكيد على كلمة «لي» بحيث يكون موقفي مما هو خاصتي موقف صاحب الملكية - مثلاً في حالة المال الذي يصبح نقداً من سكي الخاص. وفي هذه الحالة الأخيرة فإن كلتي صفة الإنسان وعلاقته يمكن أن يفقدا كل معنى. إن كل صفة من صفات الإنسان، إذ ترد إلى ذاتي، تمتص بذلك في أناي. وليس في الإمكان بعد الآن أن يقال ما هي الصفة. إنها تبقى ما كانت عليه بصورة إسمية فقط. أما بوصفها «خاصتي»، بوصفها تحدداً منحلاً فيَّ، فإنها لا تملك بعد الآن أي تحدد سواء في العلاقة مع الآخرين أم في العلاقة معي. إنها موضوعة من قبلي فقط، فهي طيف صفة ليس غير. كذلك فكري على سبيل المثال. ويصبح الأمر نفسه بالنسبة إلى الأشياء التي هي في علاقة معي والتي ليست هي بصورة أساسية إلا صفاتي كما رأينا أعلاه - كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى المخزن الذي أنظر إليه. [وبالتالي]، فبقدر ما يكون الفكر فيَّ [مختلفاً] كلياً عن جميع الصفات [الأخرى]، بالضبط مثلاً كما يختلف مخزن الصائغ اختلافاً كلياً عن مخزن بائع المقانق، الخ - فإن [الفرق] يدخل من جديد على أنه فرق في المظهر ويؤكد ذاته من جديد خارجياً في التعبير الذي أعطيه بالنسبة إلى الآخرين. وبذلك فإن هذا التحدد المقضي عليه ينبعث لحسن الحظ، وبقدر ما تتوافر الإمكانية للتعبير عنه في كلمات، فإنه يجب كذلك تجديده في الصيغ القديمة. (وفيما عدا ذلك، فسوف نسمع المزيد بعد فيما يتعلق بأوهام القديس سانتشو غير اللغوية عن اللغة).

إن المعادلة البسيطة المصادفة أعلاه تستبدل هنا بالنقيضة التي سيكون شكلها الأبسط كما يلي:

فكر الإنسان – فكري، الفكر الأناني،

حيث ضمير المتكلم «الياء» لا يعني سوى أن المؤلف يستطيع كذلك أن يكون من دون أفكار، بحيث أن الضمير «الياء» يلغي \الفكر. وإن النقيضة لتتعقد في المثال التالي:

النقد من حيث هو وسيلة التبادل عند الإنسان	} – {	النقد من سكي الخاص من حيث هو وسيلة التبادل عند الأناني،

حيث تنكشف اللامعقولية من دون قناع.

وتزداد النقيضة تعقيداً أكثر فأكثر عندما يدخل القديس ماكس تحديداً بمظهر كمن يوسع شرحه. عندئذ تتحول النقيضة البسيطة إلى مجموعة من النقائض. فقبل كل شيء، على سبيل المثال، يقرر ما يلي:

الحق عامة من حيث هو حق الإنسان } – { الحق هو ما هو حق بالنسبة لي(*)،

حيث كان يمكن استبدال الحق بأية كلمة أخرى، ما دامت لا تملك بعد الآن، على نحو لا يمكن إنكاره، أي معنى. وعلى الرغم من أن هذا الهراء يتكرر باستمرار في سياق البحث، فإنه لم يكن له بد، كيما يذهب قدماً، من إدخال تحديد شهير آخر للحق يمكن أن يستخدم بالمعنى الشخصي الصرف، وبالمعنى الإيديولوجي على حد سواء – مثال ذلك \القوة بوصفها قاعدة الحق. والآن فقط، حيث الحق المذكور في القضية الأولى قد اكتسب تحديداً آخر يحتفظ به في النقيضة، فإن هذه النقيضة تستطيع أن تقدم محتوى ما. إننا نحصل الآن على ما يلي»

الحق – قوة الإنسان	} – {	القوة – حقي،

الذي يرجع من جديد بكل بساطة إلى ما يلي:

القوة من حيث هي حقي = قوتي

(*) يقول النص الألماني: was Mir Recht، ويمكن أن تترجم أيضاً كما يلي: «ما يلائمني».

ليست هذه النقائض سوى إنقلابات إيجابية للمعادلات السلبية آنفة الذكر، حيث يتبين على الدوام أن النقيضة متضمنة مسبقاً في النتيجة. إلا أنها تتجاوز تلك المعادلات في عظمتها البسيطة وفي بساطتها العظيمة.

وكما كان في مقدور القديس سانتشو قبلاً أن يعتبر جميع الأمور غريبة، موجودة خارجاً عنه، مقدسة، فإنه يستطيع كذلك الآن، بسهولة متساوية، أن يعتبر جميع الأمور من صنعه الخاص، غير موجودة إلا بفضله، على أنها ملكيته الخاصة. وبما أنه يحوّل في الحقيقة الأشياء جميعاً إلى صفاته الخاصة، فإنه لا يبقى أمامه إلا أن يتصرف حيالها كما كان يتصرف من قبل حيال صفاته الأصلية، في قدرة الأناني المتفق مع ذاته، وهي عملية لا جدوى من تكرارها هنا. وبهذه الطريقة فإن صاحبنا معلم المدرسة البرليني يصبح سيد العالم المطلق -«وصحيح أن تلك هي حالة أية أوزة، وأي كلب، وأي حصان» (ويغان، ص ١٨٧).

إن التجربة المنطقية الحقيقية التي تشكل أساس جميع أشكال التملك هذه ليست سوى شكلٍ للنطق، ألا وهو الإسهاب، الذي يصف العلاقة الواحدة على أنها تعبير أو أسلوب وجود العلاقة الأخرى. ولقد رأينا لتونا أن كل علاقة يمكن أن تخدم كمثال على علاقة الملكية، لكن يمكن بالطريقة نفسها على وجه الدقة أن تكون مثالاً على علاقة الحب، والقوة، والاستغلال، الخ. ويجد القديس هذه الطريقة الخاصة بالإسهاب جاهزة في التأمل الفلسفي حيث تلعب دوراً رئيسياً. أنظر أدناه «نظرية الاستغلال».

إن المقولات المتنوعة للتملك تصبح مقولات عاطفية حالما يراد إدخال مظهر للممارسة وبالتالي يكون من الواجب أخذ التملك جدياً. إن الشكل العاطفي لتأكيد الأنا حيال الغريب، حيال المقدس، حيال عالم "الإنسان»، هو التبجح (fanfaronnade). إن الاحترام ينكر على المقدس (الاحترام، الاعتبار، الخ - هذه المقولات العاطفية تميز بالنسبة إليه العلاقة بالمقدس أو بشيء ما ثالث على أنه المقدس(، وهذا الرفض الدائم يحوّل إلى مأثرة، وهي مأثرة تبدو أبعث على السخرية لأن سانتشو يقاتل طوال الوقت ضد شبح فكرته التقديسية الخاصة. ومن جهة أخرى، فما دام العالم، بالرغم من أن شترنر رفض تبجيل المقدس، يعامله بطريقة أبعد ما تكون عن القداسة، فإنه يثأر لنفسه بالحصول على الرضا

الباطني المترتب على إعلانه للعالم بأنه ما كان ليتوصل إلى السلطة إلا كي يعامل من دون أي تبجيل. إن هذا الوعيد، بذهنيته المحافظة(*) المنذرة بالكوارث العالمية، يبلغ بالجانب الهزلي أوجه. وينتسب إلى هذه المقولة الأولى من التبجح صيغ القديس سانتشو في الصفحة ١٦: «لا أخشى غضب بوزيدون، ولا انتقام الجنيات المنتقمات» [Eumendies]، وص ٥٨: «لا أخشى اللعنة»، وصفحة ٢٤٢: «لا أريد غفراناً» الخ، وتأكيده الأخير بأنه يرتكب «انتهاكاً لا حدود له» بحق المقدس. وينتسب إلى المقولة الثانية الوعيد الموجه إلى القمر (ص ٢١٨):

«لو أنني كنت أستطيع فقط أن أمسك بك لما توانيت عن ذلك مطلقاً، ولو أنني كنت أستطيع فقط أن أجد وسيلة للبلوغ إليك، فإنك لن تستطيع أن ترهبني في أي حال من الأحوال. إنني لا أستسلم لك، لكنني أنتظر الفرصة الملائمة فقط. وحتى إذا كنت في الوقت الحاضر أمتنع عن إضمار المكائد لك، فإنني لا أزال أنطوي على ضغينة ضدك».

وهي مناجاة يهوي قديسنا فيها دون مستوى الكلب النافق في الخندق في خرافة بفيفل (pfeffel). وكذلك الأمر في الصفحة ٤٢٥، حيث «لا يتخلى عن السلطان على الحياة والموت»، الخ.

وأخيراً، فإن ممارسة التبجح [يمكن] من جديد أن تصبح مجرد [ممارسة] في النظرية [من جراء] أن رجلنا القديس [يزعم] في عبارات [بالغة] التباهي أنه أنجز أعمالاً لم ينجزها قط، محاولاً [في الوقت ذاته] بواسطة صيغ طنانة أن يهرِّب تفاهات تقليدية [على أنها] مخلوقاته الأصلية. وفي واقع الأمر، إن هذا ينطبق على الكتاب بكامله، وعلى الأخص إنشاءه التاريخي - الذي يفرض علينا على اعتباره عرضاً لفكره، بينما ليس هو أكثر من عمل منسوخ رديء - كما ينطبق على التأكيد بأن «الكتاب» «كتب فيما يبدو ضد الإنسان» (ويغان، ص ١٦٨)، ومجموعة من التأكيدات المنفصلة، مثل: «بنغمة واحدة من أناي الحية أطيح بشعوب كاملة» (ص ٢١٩ من «الكتاب»)، «انصرفت بجرأة إلى العمل» (ص ٢٥٤)، «لقد مات الشعب» (ص ٢٨٥)، وفيما بعد الادعاء المهيب بأنه «ينقب في أحشاء الحق» (ص

(*) Reservatio mentalis، باللاتينية في النص الأصلي.

٢٧٥)، وأخيراً التحدي المزخرف بالاستشهادات والأقوال المأثورة والموجه ضد «خصم من لحم ودم» (ص ٢٨٠).

إن التبجح بحد ذاته عاطفي سلفاً. لكن العاطفية، فضلاً عن ذلك، ترد في «الكتاب» على أنها مقولة تلعب دوراً محدداً في التملك الإيجابي الذي يتجاوزه بعد الآن تأكيد الذات ضد الغريب. ومهما تكن طرق التملك التي درست حتى الآن بسيطة، فلا بد أقله، مع تقدم العرض من إعطاء المظهر بأن الأنا تكتسب بذلك ملكية «بالمعنى العادي» أيضاً، وهذا ما لا يمكن تحقيقه إلا بنفخ هذه الأنا بصورة اصطناعية، وبإحاطة نفسه بصفات «الإنسان» على أنها خاصته - عندما يؤكد على سبيل المثال، أنه «يحب» «جميع الناس» «بدافع الأنانية» - وبذلك يضفي على صفاته طنيناً ضخماً. وهكذا يجعل في الصفحة ٣٥١ من «ابتسامة الطفل» «ملكيته»، ويصور لنا بأشد التعابير تأثيراً، في الفقرة ذاتها، مرحلة الحضارة التي لم يعد الشيوخ يقتلون فيها على أنها مأثرة هؤلاء الشيوخ أنفسهم، الخ. وإن موقفه من ماريتورن يتأثر كذلك كلياً بهذه العاطفية نفسها.

وإن العصيان هو وحدة العاطفية والتبجح. إنه التبجح إذا كان موجهاً إلى الخارج، ضد الآخرين؛ أما إذا كان موجهاً إلى الباطن، في مظهر الغمغمة، فهو عاطفية. إنه التعبير النوعي عن الاستياء العاجز لدى المالك الصغير. إنه يزيد استياءً ضد فكرة الإلحاد، والإرهاب، والشيوعية، وقتل الملوك، الخ. إن موضوع تمرد القديس سانتشو هو المقدس؛ ولذا كان العصيان، الذي يعطي أيضاً، في حقيقة الأمر، اسم الجريمة، خطيئة في آخر تحليل. وبذلك فإن العصيان لا يحتاج في أي حال من الأحوال أن يتخذ شكل الفعل، لأنه ليس سوى «الخطيئة» ضد «المقدس». وبالتالي فإن القديس سانتشو يكتفي «بأن ينتزع من رأسه» «ماهية المقدس» أو «روح الاغتراب» كيما ينجز على خير وجه تملكه الإيديولوجي. لكنه، كما أن الحاضر والمستقبل مختلطان معاً في رأسه، هو الذي يؤكد تارة أنه قد تملك سلفاً جميع الأشياء، وتارة أخرى أن عليه بعد أن يستأثر بكل شيء، كذلك يخطر له أحياناً بصورة عارضة تماماً، في حالة العصيان، أنه لا يزال يواجه الغريب الموجود فعلياً حتى بعدما قضى على الهالة المقدسة التي تلف كل ما هو غريب. وفي هذه الحال، أو بالأحرى في حالة هذه

الفكرة المباغتة، يتحول العصيان إلى فعل وهمي، والأنا إلى «نحن». ولسوف ندرس هذا بمزيد من التفصيل في وقت لاحق (أنظر القسم عن «العصيان»).

إن الأناني الحقيقي الذي يبرهن الوصف المعطى حتى الآن على أنه أعظم المحافظين يجمع أخيراً فتات «عالم الإنسان» في اثنتي عشرة سلة مليئة؛ ذلك أنه «حذار أن يكون أي شيء قد ضاع!» وبما أن فعاليته بأسرها تقتصر على تجربة بعض الحيل المبتذلة على عالم الأفكار التي يزوده بها التقليد الفلسفي، فإنه من المفروغ منه أن العالم الواقعي لا يوجد بالنسبة إليه البتة، الأمر الذي لا يمنعه من الوجود كما كانت الحال من قبل. وإن محتوى العهد الجديد سوف يزودنا ببراهين أكثر تفصيلاً على ذلك.

وهكذا «نظهر عند عتبة رشدنا ويُنادى بنا راشدين» (ص ٨٦ من الكتاب).

٤ - الفردية الخاصة

«أن يؤسس المرء عالمه الخاص، هذا يعني تشييد سماء لنفسه» (ص ٨٩ من «الكتاب»)(*).

لقد سبق لنا أن «تغلغلنا» إلى أعمق أعماق هيكل هذه السماء، وسوف نحاول الآن أن نتعلم «مزيداً من الأشياء» عنها. والحال أننا سوف نصادف من جديد في العهد الجديد النفاق نفسه الذي تشرَّب به العهد القديم. وكما أن المعطيات التاريخية في هذا العهد كانت مجرد تدوين لبضع مقولات بسيطة جداً، كذلك ليست جميع العلاقات الدنيوية في العهد الجديد

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] حتى الآن عرف الفلاسفة الحرية بطريقتين: من جهة واحدة، على أنها قوة هيمنة على الأوضاع والظروف التي يحيا الفرد فيها - من قبل جميع الماديين؛ ومن جهة أخرى، على أنها تقرير للمصير، وانفصال عن العالم الواقعي، على أنها مجرد حرية وهمية للروح -من قبل جميع المثاليين، وعلى الأخص الألمان.
وبعدما رأينا في «علم الظواهر» أعلاه كيف أن الأناني الحقيقي للقديس ماكس ينشد أنانيته في الانحلال، في تحقيق الانفصال، تحقيق الحرية المثالية، فإنه يبدو غريباً جداً أن نراه يدافع في الفصل عن «الفردية الخاصة» عن التعريف الآخر، أي الهيمنة على الظروف التي تحددها، الحرية المادية، ضد «الانفصال».

أيضاً سوى تسميات مجازية للمحتوى الهزيل الذي سلطنا الضوء عليه في «علم الظواهر» و«المنطق». ولا يتحدث القديس سانتشو قط، متظاهراً بالحديث عن العالم الواقعي، إلا عن هذه المقولات الهزيلة.

«ليس ما تريده حرية تملك جميع هذه الأشياء الجيدة الرائعة... بل تملكها بالذات بصورة فعلية... أن تحصل عليها بوصفها ملكيتك... إنه يتعين عليك أن تكون ليس شخصاً حراً فحسب، بل مالكاً أيضاً» (ص ٢٠)

إن إحدى الصيغ الأقدم التي توصلت إليها الحركة الاجتماعية في أوائلها - التناقض بين الاشتراكية الأكثر بدائية والليبرالية - ترفع هنا إلى مرتبة دستور إيمان «الأناني المتفق مع ذاته». أما إن هذا التناقض قديم جداً حتى بالنسبة إلى برلين، فهذا ما كان في مقدور رجلنا القديس أن يتحقق منه ولو من قراءة كتاب رانك، الاستعراض التاريخي السياسي [*Historisch Politisch Zeitschrift*]، برلين ١٨٣١، حيث يرد ذكره في هلع:

«إن انتفاعي بها» (الحرية) «رهن بفرديتي» (ص ٢٠٥).

ويستطيع الجدلي الكبير أن يقلب هذه الصيغة ويقول: «إن انتفاعي بفرديتي رهن بحريتي» - ومن ثم يستطرد:

«حر - ولكن ممَّ؟».

هذه الحرية تتحول إذن، بواسطة خط، إلى الحرية من شيء ما، وبالإبدال الحرية من «كل شيء». وعلى أية حال، فإن الإبدال يتخذ في هذه الحال شكل عبارة توفر تحديداً أدق في المظهر. وإذ ما حقق سانتشو هذه النتيجة الكبرى، فإنه يصبح عاطفياً.

«أواه، ما أكثر الأشياء التي يمكن نبذها!" أولاً «نير العبودية»، ومن ثم مجموعة كاملة من الأنيار الأخرى التي تؤدي بالمرء بصورة غير محسوسة إلى ألا يرى «في الإنكار الذاتي الأكمل شيئاً سوى الحرية، الحرية... من أناه الخاصة، وأن يقرر الطموح إلى الحرية على أنها المطلق... قد جردنا من فرديتنا».

من نير إلى نير، حسب سلسلة خرقاء كلياً، فإن التحررمن العبودية، الذي كان يشكل بالنسبة إلى الأقنان تأكيد فرديتهم وفي الوقت ذاته الإطاحة بحاجز مادي محدد، يوحد هنا

مع حرية تسبقه بوقت طويل، الحرية المسيحية المثالية التي تتحدث عنها الرسالتان إلى الرومانيين وأهل كورنثوس، إن الحرية في ذاتها تتحول إلى إنكار الذات. وبذلك يكون حسابها قد سوي ما دامت شكلاً لا جدال فيه من «المقدس». إن القديس ماكس يحوّل عملاً تاريخياً محدداً للتحرر التاريخي إلى مقولة مجردة «للحرية»، ومن بعد تحدد هذه المقولة بصورة أوثق بفعل ظاهرة تاريخية مختلفة كلياً يمكن أن تحشر بدورها تحت عنوان «الحرية». تلك هي كل الحيلة التي يتم بها تحويل نهاية نيرالرق إلى إنكار للذات.

ويباشر سانتشو الآن، كي يجعل نظريته عن الحرية واضحة مثل شمس النهار بالنسبة إلى البورجوازي الألماني، الخطابة بلغة البورجوازي الخاصة، وعلى الأخص لغة البورجوازي البرليني.

«لكن بقدر ما أزداد حرية، فإن الالزام يتراكم أكثر فأكثر أمام عيني، ويزداد إحساسي بالعجز. إن ابن المناطق المتوحشة غيرحر، لكنه لا يستشعر كذلك أياً من القيود التي تثقل على الإنسان «المتحضر»، وهو يحسب نفسه أكثر حرية من هذا الأخير. وبقدر ما أحقق حريتي، أبتدع لنفسي حدوداً جديدة وواجبات جديدة؛ فما كدت أخترع الخطوط الحديدية حتى أحسستني ضعيفاً من جديد لأنني لا أستطيع بعد أن أبحر عبر الهواء مثل عصفور، ولا أكاد أحل قضية كانت تقلق ذهني حتى تكون قضايا أخرى لا حصر لها في انتظاري» الخ (ص ٢٠٥، ٢٠٦).

إيه، أيها الروائي «الأخرق» من أجل الحضريين والقرويين!

ليس «أبن المناطق المتوحشة» هو الذي يحسب نفسه غير حر، بل «البشر المتحضرون» هم الذين «يحسبون» الهمجي أكثر حرية من الإنسان المتحضر. أما إن «ابن المناطق المتوحشة» (الذي جاء به ف. هالم إلى المسرح)[١٥٢] جاهل بقيود الإنسان المتحضر لأنه لا يستطيع اختبارها، فهذا واضح تماماً بقدر كون البورجوازي البرليني «المتحضر» الذي لا يعرف «ابن المناطق المتوحشة» إلا من المسرح، لا يعرف شيئاً عن قيود الهمجي. إن الأمر لفي غاية البساطة. إن قيود الهمجي ليست بقيود الإنسان المتحضر. إن المقارنة التي يرسمها قديسنا بينهما ليست سوى المقارنة الوهمية لبرليني «متحضر» تستقيم ثقافته كلها

في عدم معرفة أي شيء عن كليهما. أما إنه لا يعرف شيئاً عن قيود الهمجي، فهذا ما يمكن تفسيره، بالرغم من أنه ليس ثمة حاجة إلى براعة كبرى لمعرفة بعض الأشياء عنها بعد هذا العدد الكبير من كتب الرحلات الجديدة؛ لكن كونه جاهلاً أيضاً بقيود الإنسان المتحضر، فهذا ما يثبته مثاله عن الخطوط الحديدية والطيران. إن المالك الصغير غير المتبلورالذي سقطت الخطوط الحديدية من السماء بالنسبة إليه، والذي يتوهم لهذا السبب عينه أنه قد اخترعها بنفسه، يحلم في الحال في السفر عبر الهواء حالما يسافر مرة واحدة بالخطوط الحديدية. والحقيقة الواقعة أن المنطاد سبق الخطوط الحديدة. لكنه لم يكن بد للقديس سانتشو أن يقلب الأمور، وإلا تبين للبشر جميعاً أن اختراع المنطاد لم يكن في أي حال من الأحوال شرطاً مسبقاً لاختراع الخطوط الحديدية، في حين أن العكس يسهل تخيله. وعلى العموم يقلب سانتشو العلاقات التجريبية رأساً على عقب. وحين لم تعد العربات والطنابر التي تجرها الدواب كافية من أجل حاجات النقل المتعاظمة، وحين تطلبت مركزة الإنتاج الناشئة عن الصناعة الكبرى في عداد أمور أخرى، طرقاً جديدة من أجل تعجيل وتوسيع نقل كتلتها من المنتجات، فإن القاطرة قد اخترعت إذن، ومن بعد استخدام الخطوط الحديدية من أجل النقل على نطاق واسع. وكان المخترع والمساهمون مهتمين بأرباحهم، والتجارة بصورة عامة بإنقاص تكاليف الإنتاج؛ إن إمكانية هذا الاختراع، بل ضرورته المطلقة، تقوم في الشروط المادية. وإن تطبيق الاختراع الجديد في البلدان المختلفة كان رهناً بالشروط المادية المختلفة؛ في أميركا مثلاً بالحاجة إلى توحيد الولايات المفردة لتلك المنطقة الشاسعة وربط النواحي نصف المتحضرة في الداخل بالبحر وبالمستودعات الخاصة بمنتجاتها. (أنظر من بين مؤلفات عديدة، السيد شوفالييه، رسائل عن أميركا الشمالية[١٥٣]). وفي بلدان أخرى، ألمانيا مثلاً، حيث يحمل كل اختراع جديد البشر على الأسف لأنه ليس الاختراع الأخير- في مثل هذه البلدان، بالرغم من كل النفور الذي تثيره هذه الخطوط الحديدية البغيضة التي لا تستطيع أن تزودهم بالأجنحة، فإن البشرملزمون أخيراً باتخاذها من جراء التنافس والاستغناء عن العربات والطنابر التي تجرها الأحصنة، كما فعلوا بدولاب الغزل الذي كان موضع احترام طويل. وإن انعدام أي توظيف آخر للرأسمال يدر الربح قد جعل

من بناء الخطوط الحديدية الفرع السائد للصناعة في ألمانيا. إن تطور بناء خطوطها الحديدية قد سار جنباً إلى جنب مع انتكاساتها في السوق العالمية. لكن الخطوط الحديدية لا تبنى في أي مكان حباً بمقولة «الحرية من شيء ما»، الأمر الذي كان القديس ماكس يستطيع أن يتحقق منه حين يرى أن أحداً لا يشيد الخطوط الحديدية كيما يصبح حراً من محفظة نقوده الخاصة. إن الأساس الإيجابي للازدراء الإيديولوجي الذي يضمره البورجوازي للخطوط الحديدية، الناجم عن حنينه إلى التحليق في الهواء مثل الطير، يصادف في تفضيله لعربات الجر، والسفر بالعربات، والطرقات الريفية. إن سانتشو يحن إلى «عالمه الخاص» الذي هو السماء كما رأينا أعلاه. ولذا فإنه يريد أن يستعيض عن القاطرة بعربة النبي الياس النارية التي سوف تحمله صوب السماء.

بعدما حول النقض الفعلي للقيود، الذي يشكل في الوقت ذاته تطوراً إيجابياً جداً للقوة المنتجة، وطاقة فعلية، وتلبية للحاجات الملحة، وبالتالي امتداداً لقوى الأفراد - بعدما حوّل هذا النقض في أنظار المشاهد المنفعل والجاهل إلى مجرد تحرر من قيد - وهو ما يستطيع تكييفه منطقياً في مسلمة عن التحرر من كل قيد - نصادف في ختام العرض بأكمله ما كان يشكل منذ البداية مقدمته الأساسية..

«أن يكون المرء حراً من شيء ما لا يعني إلا أن يكون خالصاً من شيء ما أو يتخلص منه» (ص ٢٠٦).

وإنه ليقدم في الحال مثالاً بائساً حتى الدرجة القصوى: «أن يكون حراً من الصداع يضاهي القول: إنه تخلص منه»؛ فكأن هذا «الخلاص» من الصداع لم يكن يعني القدرة الإيجابية كلياً على التصرف برأسي، حق الملكية على رأسي، في حين أنني ما دمت أشكو الصداع فإنني أنا الذي كنت ملكية رأسي المريض.

«مع فكرة «الخلاص» هذه نكمل الحرية التي توصي بها المسيحية - إذ نتخلص من الخطيئة، من الله، من الأخلاق، الخ» (ص ٢٠٦).

وهكذا، فإن «مسيحينا الكامل» لا يجد فرديته أيضاً إلا في «الخلاص» من «الفكر»، من «التحدد»، من الواجب، من «الدعوة»، من «القانون»، الخ، ويدعو إخوته في المسيح

إلى «الشعور بالسعادة في الانحلال فقط»، أي في إنجاز «الخلاص» و«الحرية المسيحية» «الكاملة».

ويستطرد:

«أيجب أن نتخلى عن الحرية لأنه يتبين أنها مثل أعلى مسيحي؟ كلا، يجب ألا نترك شيئاً يضيع منا» (هذا صاحبنا المحافظ قد وجد كلياً(*)) «بما في ذلك الحرية، بل يجب أن تصبح خاصتنا، وهو ما لا تستطيعه في شكل الحرية» (ص ٢٠٧).

هنا ينسى «صاحبنا الأناني» (دائماً وفي كل مكان(**)) «المتفق مع ذاته» أننا أصبحنا سلفاً في العهد القديم، بفضل المثل الأعلى المسيحي عن الحرية، يعني بفضل وهم الحرية، «مالكين» «لعالم الأشياء»؛ وإنه لينسى أيضاً أنه ليس علينا، وفقاً لذلك، إلا أن نتخلص من «عالم الأفكار» كي نصبح «مالكين» لذلك العالم أيضاً، وإن «الفردية» الخاصة كانت إذن، بالنسبة إليه نتيجة للحرية، للخلاص.

وإن قديسنا ليستطيع، وقد كيفت الحرية مع الحرية من شيء ما، وهذه الحرية بدورها مع «الخلاص»، وهذا بدوره مع المثل الأعلى المسيحي عن الحرية، وبذلك المثل الأعلى لحرية «الإنسان» عامة، أن يلقي، بالمواد المهيأة على هذا الغرار، درساً عملياً في المنطق. إن النقيضة الأولى والأبسط هي التالية:

حرية الإنسان - حريتي.

حيث تكف الحرية، من جراء النقيضة، عن الوجود «في شكل الحرية». أو:

الخلاص في مصلحة الإنسان - الخلاص في مصلحتي.

إن كلا هاتين النقيضتين، مع حاشية عديدة من الخطابات، تجتازان كل الفصل عن الفردية، لكن صاحبنا سانتشو الفاتح العالمي لن يستطيع، بمساعدتهما وحدهما، أن يبلغ إلا القليل جداً، بل إنه لن يبلغ حتى جزيرة باراتاريا. وفي وقت أبكر، حين كان يلاحظ سلوك البشر من «عالمه الخاص»، من علياء «سمائه»، فقد وضع جانباً، وهو يضع تجريده عن

(*) voilà notre conservateur tout trouvé، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) toujours et partout، بالفرنسية في النص الأصلي.

الحرية، عاملين للتحرر الفعلي. وكان العامل الأول أن الأفراد في تحررهم الذاتي يلبون حاجة معينة يختبرونها بصورة فعلية. وإن التخلي عن هذا المنظور المشخص قد أدى إلى إحلال «الإنسان» محل الأفراد الفعليين، وإحلال السعي إلى مثل أعلى وهمي، - الطموح إلى الحرية في ذاتها، إلى «حرية الإنسان»، - محل تلبية الحاجات الفعلية.

وأما العامل الثاني فهو أن قدرة لم يكن لها وجود حتى ذلك الحين إلا بالقوة، تتخذ عند الأفراد الذين هم في سبيل تحرير أنفسهم فعالية، قوة فعلية، أو أن قوة كانت قائمة من قبل تنمو من جراء حذف قيد ما. ومن المؤكد أن حذف القيد، الذي هو مجرد نتيجة لهذه القوة الجديدة، يمكن أن يعتبر الشيء الرئيسي. بيد أن هذا الوهم لا ينشأ إلا إذا أخذ المرء السياسة على أنها أساس التاريخ التجريبي، أو إذا جرب المرء، مثله كمثل هيغل، أن يبرهن في كل مكان على إنكار الإنكار، أو إذا شرع المرء أخيراً - بعد أن تكون القوة الجديدة قد خلقت - يفكر مثل بورجوازي برليني طيب وجاهل في الخليقة الجديدة. وإذ ما يضع القديس سانتشو هذا العامل الثاني جانباً لاستخدامه الخاص، فإنه يملك في متناول يده تحديداً يستطيع أن يجابه به البقايا(*) التجريدية «للحرية». وهكذا، فإنه يصل إلى النقائض الجديدة التالية:

الحرية، النبذ الأجوف لقوة غريبة	-	الفردية، التملك الفعلي لقوة المرء الخاصة.

أو كذلك:

الحرية، رد فعل دفاعي ضد القوة الغريبة	-	الفردية، تملك قوتي الخاصة.

وكي نبين إلى أي مدى تلاعب القديس سانتشو بهذه «القوة» الخاصة، التي يجابه بها الحرية هنا، مستخرجاً إياها من هذه الحرية بالذات ومقحماً إياها في ذاته، فإننا لا ننوي أن نحيله على الماديين أو الشيوعيين، بل على قاموس الأكاديمية(**) حيث سوف يجد أن كلمة

(*) caput mortuum، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) Dictionnaire de l'académie، بالفرنسية في النص الأصلي.

حرية(*) غالباً ما تستخدم بمعنى قوة(**). وإذا كان القديس سانتشو يريد على أية حال أن يؤكد أنه لا يكافح «liberté»، بل «Freileit»(***) فإن عليه إذن، أن يستشير هيغل طالباً منه النصح بشأن الحرية السلبية والحرية الإيجابية. ولا بد أن يستمتع، بوصفه مالكاً صغيراً ألمانياً، بالملاحظة الختامية في هذا الفصل.

ويمكن التعبير كذلك عن النقيضة كما يلي:

الحرية، السعي المثالي إلى الخلاص والنضال ضد الكائن الآخر	–	الفردية، الخلاص الفعلي والاستمتاع بوجودي الخاص.

وبعد أن ميز على هذا الغرار، بواسطة تجريد رخيص، الفردية من الحرية، يزعم سانتشو أنه لا يفعل سوى المباشرة في تحليل هذا الفرق ويهتف:

«يا له من فرق بين الحرية والفردية!» (ص ٢٠٧).

ولسوف نرى أنه لم يحقق من هذا كله شيئاً باستثناء هذه النقائض القليلة العامة، وإن الفردية «بالمعنى العادي» تستمر بصورة أبعث ما تكون على السخرية في التسلل في سياق الكتاب بأكمله جنباً إلى جنب مع هذا التعريف للفردية.

«يستطيع المرء أن يكون حراً باطنياً بالرغم من حالة العبودية، وإن يكن، بكل تأكيد، حيال أشياء متنوعة، لكن ليس حيال جميع الأشياء، بيد أن العبد لا يستطيع أن يكون حراً حيال السوط، حيال المزاج الاستبدادي لسيده، الخ».

«ومن جهة أخرى، فإن الفردية هي ماهيتي ووجودي الكاملان، هي أنا نفسي. إنني حر مما تخلصت منه؛ وإنني مالك ما هو في قبضتي أو ما أتصرف به. إنني خاصتي في جميع الأوقات وفي جميع الظروف، إذا كنت فقط أعرف كيف أكون لنفسي ولا أتخلى عن نفسي للآخرين. إنني لا أستطيع أن أريد حقاً حالة الحرية، نظراً لإنني لا أستطيع... تحقيقها؛ إن كل ما أستطيع هو الرغبة فيها والطموح إليها، ذلك أنها تظل مثلاً أعلى؛ شبحاً. إن قيود الواقع

(*) Liberté، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) puissance، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) كلمة ألمانية تعني «الحرية».

تمزق جسدي عميقاً في كل لحظة. بيد أنني أظل ملكيتي الخاصة. وإذا كنت أخص سيداً ما بوصفي قناً، فإنني لا أفكر إلا في نفسي، وفي مصلحتي الخاصة؛ وصحيح أن ضرباته تصيبني: فأنا لست حراً منها؛ بيد أنني لا أتحملها إلا في مصلحتي الخاصة، إما كي أخدعه بمظهر الصبر وأهدهده بحيث يأمن، وإما أيضاً، كي لا أجلب على نفسي بمقاومتي معاملة أسوأ. لكنني ما دمت أضع في ذهني بصورة دائمة ذاتي ومصلحتي» (بينما الضربات تحتفظ بسلطانها عليه وعلى مؤخرته) «فإنني أنتهز أول فرصة سانحة» (يعني «يرغب»، «يطمح» إلى أول فرصة سانحة تظل على أية حال «مثلاً أعلى، شبحاً») «كي أسحق صاحب العبيد. أما إنني أصبح بعدئذ حراً منه وأتخلص من سوطه، فتلك لن تكون إلا نتيجة لأنانيتي السابقة. ولعله يقال لي إنني كنت حراً حتى في حالة العبودية، حراً «في ذاتي» أو «باطنياً»؛ ومن سوء الحظ أن «حرية المرء في ذاته «ليست» الحرية فعلياً»، كما أن «باطنياً» ليس «خارجياً». ومن جهة أخرى، فقد كنت ذاتي، خاصتي كلياً وبصورة تامة، باطنياً وخارجياً على حد سواء. وليس جسدي «حراً» من آلام التعذيب ولسعات السوط تحت سيطرة سيد قاس؛ بيد أن عظامي هي التي تطقطق تحت التعذيب، وعضلاتي هي التي تنتفض تحت الضربات، وأنا الذي أتأوه لأن جسدي يتألم. إن حقيقة أنني أتنهد وأرتجف تبين أنني مازلت أخص ذاتي، أنني ملكيتي الخاصة». (ص ٢٠٧، ٢٠٨).

إن صاحبنا سانتشو، الذي يمثل هنا مرة أخرى دور القاص من أجل المالكين الصغار والقرويين، يثبت هنا أنه ظل على الدوام، بالرغم من جميع الجلدات التي تلقاها من قبل عند سرفانتس، «مالك» ذاته، وإن تلك الصفعات تشكل بالأحرى جزءاً من «فرديته». إنه «ملكيته الخاصة» «في جميع الأوقات وفي جميع الظروف» بشرط أن يعرف كيف يكون لنفسه. وبالتالي فإن الفردية هنا شرطية ورهن بذكائه، وهي عبارة يقصد منها ذمامة قمينة بالعبيد. وإن هذا الذكاء ليصبح في وقت لاحق الفكر عندما يباشر «التفكير» في ذاته وفي «مصلحته» – هذا التفكير وهذه «المصلحة» الوهمية اللذان هما «ملكيته» الوهمية من الآن فصاعداً. وإن هذا الذكاء ليستقيم فيما عدا ذلك في تحمل الضربات «في مصلحته الخاصة»، حيث تكمن الفردية مرة أخرى في فكرة «المصلحة»، وحيث لا «يتحمل» الشر إلا كيلا يصبح «مالك»

«الأسوأ». وإن مظهراً ثانياً لهذا الذكاء هو «ملكية» الاحتفاظ «بالفرصة السانحة الأولى»، وبالتالي مجرد تحفظ ذهني(*)، والمظهرالأخير هو «سحق» «صاحب العبيد» بواسطة توقع ذهني، وفي هذه الحالة فإنه «مالك» هذا التوقع، في حين أن صاحب العبيد هو الذي يسحقه بالفعل في الوقت الحاضر. وبالتالي فبينما هو يوحد نفسه هنا مع وعيه، الذي يسعى إلى الاطمئنان بواسطة مختلف الحِكم الحصيفة، فإنه يوحد في النهاية مع جسده، بحيث يكون «ملكيته الخاصة» كلياً، خارجياً وباطنياً على حد سواء، ما أحتفظ بشرارة من حياة، حتى إذا كانت حياة لا شعورية صرفة. إن ظواهر من نمط طقطقة «عظامه» وارتعاش عضلاته، الخ، وهي ظواهر نقلت من لغة العلم الطبيعي الأوحد إلى لغة الأمراض، وتمكن إثارتها بواسطة الغالفانية في جسده المنزل حديثاً عن المشنقة حيث شنق نفسه، كما رأينا أعلاه، أو حتى في جسد ضفدع ميت - هذه الظواهر تشكل هنا في نظره برهاناً على أنه لا يزال «ملكيته الخاصة» «كلياً وبصورة كاملة» «باطنياً وخارجياً على حد سواء»، وأنه لا يزال يملك زمام نفسه. إن الحقيقة نفسها التي تثبت قوة صاحب العبيد وفرديته، ألا وهي أنه هو بالضبط من يجلد وليس شخصاً آخر، إن عظامه هو بالضبط التي «تطقطق»، وعضلاته هو هي التي ترتعش، دون أن يكون في مقدوره أن يفعل شيئاً - هذه الحقيقة بالذات تثبت لقديسنا هنا فرديته الخاصة وقوته الخاصة. وهكذا فإنه حين يقيد إلى عذاب سبانسو بوتشو(١٥٤) لسورينام، حيث يعجز عن تحريك يده أو قدمه، أو أي عضو آخر من أعضائه، ولا بد له أن يتحمل كل ما يصنع له من دون مقاومة، في مثل هذه الظروف لا تستقيم فرديته وقوته في كونه قادراً على استخدام أعضائه، بل في حقيقة كونها أعضاءه بالذات. لقد أنقذ هنا مرة أخرى، فرديته باعتباره ذاته بصورة دائمة على أنه محدد بصورة مغايرة - أحياناً وعياً صرفاً، وأحياناً جسداً لاشعورياً (أنظر علم الظواهر).

وعلى أية حال، فإن القديس سانتشو «يتحمل» نصيبه من الضربات بمزيد من الكرامة بالمقارنة مع العبيد الفعليين. فمهما أخبر المرسلون العبيد، في مصلحة مالكو العبيد، بأن من واجبهم أن «يتحملوا» الضربات «في مصلحتهم الخاصة»، فإن العبيد لا ينخدعون بمثل

(*) reservatio mentalis، باللاتينية في النص الأصلي.

هذا الهراء. إنهم لا يفكرون بكل برودة وجبن بأنهم لولا ذلك «سيجرون على أنفسهم معاملة أسوأ»، كما أنهم لا يتوهمون أنهم «يخدعون مالكو العبيد بمظهرالصبر» - على النقيض من ذلك، فهم يسخرون من جلاديهم، ويهزأون من عجزهم، هذا العجز الذي لا يستطيع حتى أن يجبرهم على إذلال أنفسهم، وهم يكبتون كل «تأوه»، ما سمح لهم الألم الجسدي بذلك. (أنظر شارل كونت، أطروحة في التشريع [*traité de législation*]). وهكذا، فإنهم ليسوا «مالكيهم» الخاصين لا «باطنياً» ولا «خارجياً»، بل مالكو «تحديهم» فحسب، الأمر الذي يمكن التعبير عنه كذلك بالقول إنهم ليسوا أحراراً لا «باطنياً»، ولا «خارجياً» بل أحرار فقط من وجهة نظر واحدة، ألا وهي أنهم أحرار «باطنياً» من الإذلال الذاتي، وهو ما يثبتونه «خارجياً» أيضاً. وبقدر ما يتعرض «شترنر» للضربات، فإنه يكون مالك الضربات، وبذلك حراً من كونه لا يتلقاها، وهذه الحرية وهذا الخلاص يشكلان فرديته.

يرى القديس سانتشو ميزة خاصة لفرديته في تحفظه الذهني بشأن هروبه عند «الفرصة السانحة الأولى»، ولا يرى في «التحرر» الذي يتم الحصول عليه بذلك إلا «نتيجة أنانيته السابقة» (أنانيته الخاصة، أي الأنانية المتفقة مع ذاتها)؛ ويترتب على ذلك أنه يتوهم أن الزنوج الثائرين في هاييتي[١٥٥] والزنوج الفارين في جميع المستعمرات كانوا لا يريدون أن يحرروا أنفسهم، بل أن يحرروا «الإنسان». إن العبد الذي يحزم أمره على التحرريجب أن يكون قبلاً قد تجاوز وجهة النظر القائلة إن العبودية تشكل «فرديته». يجب أن يكون «حراً» من هذه «الفردية». ومهما يكن من أمر، فإن «الفردية» بالنسبة إلى مثل هذا الفرد يمكن أن تستقيم في «تحقير» نفسه. أما أن يؤكد «المرء» العكس فمعناه أن يطبق «مقياساً غريباً» على هذه الفردية.

وختاماً فإن القديس سانتشو يثأر للضربات التي تلقاها بمخاطبة «مالك» «فرديته»، مالك العبيد، بالعبارات التالية:

«ليست ساقي «حرة» من عصا السيد، لكنها ساقي، ولا يمكن انتزاعها مني. فلينتزعها مني ويرَ ما إذا كان يملك ساقي بعد! إنه لن يجد في يديه سوى جثة هذه الساق، التي ليست بساقي إذن، بأكثر مما يكون الكلب الميت كلباً» (ص ٢٠٨).

لكن، «فليرَ» – هو سانتشو الذي يحسب هنا أن مالك العبيد يريد أن يحصل على ساقه \الحية، على الأرجح لاستعماله الخاص – «فليرَ» ما يتبقى له بعْد من ساقه التي «لا يمكن انتزاعها». إنه لا يحتفظ بشيء سوى خسارة ساقه، وقد أصبح المالك وحيد الساق لساقه المنتزعة. وإذا كان لا بد له أن يدير الطاحون ثماني ساعات يومياً[١٥٦]، فإنه هو الذي سيصبح في سياق الزمن أبلهاً، وسوف تكون البلاهة «ملكيته» إذن. و«ليرَ» القاضي الذي سيحكم عليه بذلك ما إذا كان يملك بعد دماغ سانتشو «في قبضة يده». ولكن هذا لن يعود على سانتشو المسكين إلا بفائدة ضئيلة.

إن الملكية الأولى، الجلالة الأولى قد اكتسبت!

وبعدما أماط قديسنا اللثام، بواسطة هذه الأمثلة الكفيلة بناسك، وبمدد كبير من الأدب، عن الفررق بين الحرية والفردية، فإنه يعلن بصورة مباغتة تامة في الصفحة ٢٠٩ أن

«بين الفردية والحرية هوة \أعمق أيضاً من هذا الفرق الشفهي البسيط».

إن هذه «الهوة الأعمق» تستقيم في استئناف التعريف الوارد أعلاه عن الحرية بمختلف أنواع «التحولات» و«الانكسارات» وبواسطة حشر «بيانات عرضية» متعددة. إن قضايا عديدة تنشأ من تعريف «الحرية» على أنها «الخلاص»: ممَّ يجب أن يكون البشر أحراراً (ص ٢٠٩)؛ الخ، ومناقشات بشأن «ممَّ» هذه (المصدر ذاته). (هنا أيضاً لا يرى، باعتباره مالكاً صغيراً ألمانياً، في صراع المصالح سوى مشاحنة بشأن تعريف «ممَّ» يجب أن يكون البشر أحراراً، وفي هذا المجال من الطبيعي أن يبدو من المستغرب جداً في نظره أن «المواطن» لا يرغب في أن يكون حراً «من المواطنية»، (ص ٢١٠). ومن ثم، مرة أخرى، التأكيد بأن رفع حاجزهو وضع قيد جديد، الأمر الذي يؤدي إلى أن «الطموح إلى حرية معينة يتضمن على الدوام النية في سيطرة جديدة»، (ص ٢١٠) (حيث نعلم بهذا الشأن أن البورجوازيين لم يقاتلوا في الثورة في سبيل هيمنتهم الخاصة، بل في سبيل «سيادة القانون» – أنظر أعلاه بشأن الليبرالية)؛ ومن بعد النتيجة بأن المرء لا يرغب في أن يتخلص مما «هو على هواه، مثلاً نظرة الحبيبة التي لا تقاوم»، (ص ٢١١). وهذه نتيجة أخرى: إن الحرية «خيال» (ص ٢١١)، «حلم» (ص ٢١٢)، ومن ثم نعلم بصورة عابرة أن «صوت الطبيعة» يمكن أن يصبح

هو الآخر في بعض الأحيان «فرديه» (ص ٢١٣)، لكن من الواجب من جهة أخرى، أن يعتبر «صوت الله والضمير» من «عمل الشيطان»، وهذا هو يتباهى: «إن مثل هؤلاء الزنادقة» (الذين يرون ذلك من عمل الشيطان) «موجودون: كيف سوف تتعاملون معهم؟» (ص ٢١٣، ٢١٤). بيد أن طبيعتي ليست هي التي يجب أن تحددني، بل أنا الذي يجب أن أحدد طبيعتي. هكذا يتكلم الأناني المتفق مع ذاته. وإن وعيي هو كذلك «صوت للطبيعة».

ويتبين لنا كذلك بهذه المناسبة أن الحيوان «يتصرف بصورة عاقلة جداً» (ص ٢١٣). ونعلم فيما بعد أن «الحرية خرساء بشأن ما يجب أن يحدث بعدما أصبح حراً» (ص ٢١٥) (أنظر: «نشيد الإنشاد لسليمان»). ويختتم القديس سانتشو العرض عن «الهوة الأعمق» الآنفة الذكر بين الفردية والحرية بتكرار مشهد الجلد بالعصا، وهو يعبر هذه المرة عن نفسه بوضوح أعظم بشأن الفردية:

«حتى إذا لم أكن حراً، وحتى إذا كنت مقيداً بألف غلٍ، فإنني موجود مع ذلك، وأنا لا أوجد في مستقبل ما أو رجاء أمر ما، كالحرية، كلا، بل أنا حاضر - حتى في جلد العبد الأكثر حقارة» (ص ٢١٥).

وبالتالي، فإنه يقابل هنا بين نفسه و«الحرية» على أنهما شخصان مختلفان، وتصبح الفردية مجرد الوجود الراهن، الحاضر، وفي الحقيقة الحاضر «الأكثر حقارة». إن الفردية هنا تسجيل بسيط للهوية الشخصية. إن شترنر، الذي نصب نفسه أعلاه «الشرطة السرية للدولة»، يجعل من نفسه هنا مصلحة الجوازات. «حاشا» أن «يفقد أي شيء» من «عالم الإنسان!" (أنظر: نشيد الإنشاد لسليمان).

ووفقاً للصفحة ٢١٨، يستطيع المرء كذلك أن «يعتزل» فرديته من خلال «التفاني»، «الخنوع»، على الرغم من أن الفردية، وفقاً للصفحة السابقة، غير قابلة للدمار مادام المرء موجوداً قط، حتى في شكل الوجود الأكثر «حقارة» أو «خنوعاً». وأليس العبد «الأكثر حقارة» هو العبد «الأكثر خنوعاً»؟ وفقاً لأحد الأوصاف السابقة عن الفردية، لا يستطيع المرء أن «يعتزلها» إلا إذا اعتزل حياته.

وفي الصفحة ٢١٨، تنتصب الفردية مرة أخرى بوصفها أحد مظاهر الحرية، بوصفها

قوة، ضد الحرية بوصفها خلاصاً! وفي عداد الوسائل التي يزعم سانتشو أنه يؤمن فرديته بها يرد ذكر «النفاق» و«الاحتيال» (وسائل تستخدمها فرديتي لأنه لا بد لها أن «تذعن» لشروط العالم)، الخ،

«ذلك أن الوسائل التي استعملها تتحدد بماهيتي».

ولقد رأينا من قبل أن بين هذه الوسائل يلعب \انعدام أية وسيلة دوراً رئيسياً، كما اتضح كذلك من قبل من إجراءاته ضد القمر (أنظر أعلاه «المنطق»). ومن ثم، طلباً للتغيير، تقدم إلينا الحرية على اعتبارها «تحرر\اً ذاتياً» «يعني أنني لا أستطيع أن أتزود من الحرية إلا بالقدر الذي تزودني به فرديتي»، وهي صيغة نصادف فيها من جديد تعريف الحرية على أنها تقرير \المصير، على أنها فرديه، وهو التعريف الذي يرد عند جميع الإيديولوجيين، وعلى الأخص الإيديولوجيين الألمان. وإن هذا ليبرهن لنا بتقرير أن «الخراف» لا «تكسب» شيئاً «إذا أعطيت حرية الكلام» (ص ٢٢٠). أما تفاهة هذا المفهوم عن الفردية بوصفها تحرراً ذاتياً فيتضح ولو من مجرد طريقته في تكرار الصيغ الأكثر ابتذالاً عن الحرية الممنوحة، والعتق، وفعل التحرر الذاتي، الخ، (ص ٢٢٠، ٢٢١). ويلي ذلك تصور شاعري للتضاد بين الحرية بوصفها خلاصاً والفردية بوصفها إنكاراً لهذا الخلاص:

«تثير الحرية غضبك ضد جميع الأشياء التي لست إياها» (وبالتالي فهي فردية غاضبة، أو أن الطبائع الصفراوية، غيزو مثلاً، لا تملك «فردية» في رأي القديس سانتشو؟ وهل أنا لا أستمتع بذاتي في غضبي ضد الآخرين؟)، «والأنانية تدعوك إلى \الفرح بنفسك، إلى المتعة الذاتية» (وإذن فالأنانية هي الحرية السعيدة؛ وعلى أي حال، فقد سبق لنا أن اختبرنا الفرح والمتعة الذاتية للأناني المتفق مع نفسه). «إن الحرية هي وتبقى حنيناً» (فكأن الحنين لم يكن كذلك سمة مميزة للمتعة الذاتية لأفراد من تكوين خاص، وعلى الأخص التكوين المسيحي -الألماني - وهل يجب أن «نضيع» مثل هذا الحنين؟) «إن الفردية حقيقة تبطل من ذاتها كل الإلزام الذي يمكن أن يكون عقبة في طريقك الشخصي».

(وفي هذه الحالة إذن، حتى إلغاء الإلزام، كانت فرديتي فردية مسدودة. وإنه لما يميز مرة أخرى المالك الصغير الألماني أن جميع العوائق والقيود تسقط بالنسبة إليه «من تلقاء

ذاتها»، ما دام هو ذاته لا يحرك إصبعاً صغيراً قط، وبقوة العادة يحوّل تلك العقبات التي لا تسقط «من تلقاء ذاتها» إلى فرديته الخاصة. ويمكن أن نلاحظ بصورة عابرة إن الفردية تظهرهنا بوصفها شخصاً فاعلاً، بالرغم من أنها تتردى درجة فيما بعد إلى مرتبة الوصف البسيط للمالك) (ص ٢١٥).

وتظهر النقيضة نفسها مرة أخرى، في الشكل التالي:

«باعتبارك مالكاً فإنك حر فعلياً من كل شيء، وما بقي عالقاً بك قد قبلته أنت نفسك، بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر. إن المالك إنسان مولود حراً. أما الإنسان الحر، من جهة أخرى، فليس سوى إنسان راغب في الحرية».

وعلى أية حال، فإن القديس سانتشو «يعترف» في الصفحة ٢٥٢:

«إن كل امرئ يولد إنساناً، وبالتالي من وجهة النظر هذه فإن جميع المواليد متساوون».

إن ما «لم تتخلص منه» بوصفه مالكاً هو «بمحض اختيارك وبكل طيبة خاطر»، كما في حالة جلدات العبد الوارد ذكره أعلاه - إسهاب مبتذل! - وبالتالي فإن الفردية الخاصة ترتد هنا إلى الفكرة الوهمية بأن القديس سانتشو بمحض إرادته تبنى واحتفظ بكل شيء لم «يتخلص» منه، مثلاً الجوع حين لا يملك مالاً. وإذا تركنا جانباً عدداً كبيراً من الأمور، مثلاً اللهجة، وداء الخنازير، والبواسير، والفقر، والعرج، وإلزام التفلسف المفروض عليه من قبل تقسيم العمل، الخ، الخ - وإذا تركنا جانباً حقيقة أنه لا يتوقف عليه في أي حال من الأحوال ما إذا كان «يقبل» هذه الأمور أو لا يقبلها، فإنه لا يملك بعد - حتى لو قبلنا مقدماته للحظة واحدة - إلا الاختيار بين أمور محددة موجودة في مجال وجوده؛ ولم تنشئها فرديته الخاصة في أي حال من الأحوال. ومثال ذلك أنه لا يملك، بوصفه فلاحاً ايرلندياً، إلا أن يختار بين تناول البطاطا أو الموت جوعاً، وهو ليس حراً دائماً في القيام بهذا الاختيار. وفي الصيغة المستشهد بها أعلاه يجب على المرء أن يسجل أيضاً ذلك الإبدال الجميل الذي يوحد بصورة مباشرة، كما في الحقوق، «القبول» مع «الاختيار» و«طيبة الخاطر». وبالمناسبة، فإن شيئاً في سياق الكتاب أو خارجه لا يتيح لنا أن نؤكد ما يقصده القديس سانتشو بالإنسان «المولود حراً».

أليس الشعور المقبول منه شعوراً مغروساً فيه أيضاً؟ أوَلسنا نعلم (منذ الصفحتين ٨٤ و٨٥) أن المشاعر «المغروسة» ليست في أي حال من الأحوال مشاعر «شخصية»؟ وفيما عدا ذلك، فإنه يتبين هنا، كما رأينا من قبل بخصوص كلوبستوك (الذي يورد كمثال)، أن السلوك «الشخصي» لا يتفق في أي حال من الأحوال مع السلوك الفردي، بالرغم من أن المسيحية قد «وافقت» كلوبستوك جيداً فيما يبدو ولم تقف «حجر عثرة في طريقه» في أي حال من الأحوال.

«إن المالك لايحتاج لأن يتحرر، ما دام يرفض منذ البداية كل شيء ما عدا نفسه»... وحتى حين كان تحت سلطان احتراماته الصبيانية الساذجة، فإنه مع ذلك يعمل سلفاً كي «يتحرر من هذا السلطان».

وهكذا فإن المالك الذي لايحتاج لأن يتحرر يعمل سلفاً، منذ طفولته، كي يتحرر، وهذا كله، كما رأينا، لأنه إنسان «مولود حر». «وتحت سلطان احتراماته الصبيانية» يفكر سلفاً، بكل حرية، أو أيضاً بصورة شخصية، في هذا السلطان الخاص به. لكن هذا يجب ألا يدهشنا: لقد رأينا من قبل في بداية العهد القديم أي طفل معجزة هو الأناني المتفق مع نفسه.

«تعمل الفردية في أحشاء الأناني الصغير وتزوده بما يرغب فيه، الحرية».

ليس شترنر هو الذي يحيا، بل «الفردية» هي التي تحيا، و«تعمل»، و«تزود» في باطنه. وإننا لنرى هنا أن الفردية ليست وصفاً للمالك، بل المالك هو إسهاب الفردية.

وكما رأينا، فقد كان «الخلاص» في أوجه خلاصاً من الذات، إنكاراً للذات. ورأينا كذلك من جهة أخرى، أنه عارضه «بالفردية» بوصفها تأكيداً للذات، بوصفها مصلحة شخصية. بيد أننا رأينا كذلك أن هذه المصلحة الشخصية لم تكن بدورها إلا إنكاراً للذات.

ولقد شعرنا بصورة أليمة طوال فترة من الزمن أن «المقدس» مفتقد. بيد أننا نكتشفه مجدداً بصورة مباغتة، وهو في حالة شديدة من الاضطراب، في الصفحة ٢٢٤، في نهاية القسم عن الفردية، حيث يثبت هويته بهذه الصيغة الجديدة.

«إن موقفي من أمر أنا معني به بصورة أنانية» (أو غير معني على الإطلاق) «يختلف عن موقفي من أمر أنا أخدمه» (أو أنا معني به) «بصورة منزهة».

بيد أن القديس ماكس غير راضٍ عن هذه القطعة المرموقة من اللغو التي «قبلها» «بمحض اختياره وبكل طيبة خاطر». إن «المرء» الذي طواه النسيان طويلاً يعاود ظهوره بصورة مباغتة على المسرح في هيئة الحارس الليلي المكلف بالتحقق من هوية المقدس، ويعلن أنه:

«يستطيع أن يقدم العلامة المميزة التالية: حيال الأول أستطيع أن أخطئ أو أرتكب خطيئة» (يا له من لغو مرموق!) «أما الآخر فلا أستطيع سوى أن أبدده، أحرم نفسي منه، يعني أفعل شيئاً سخيفاً»، (يترتب على ذلك أنه يمكن أن يبدد نفسه، يمكن أن يحرم نفسه من نفسه، يمكن أن يحرم من الحياة). «إن كلا هذين المنظورين يمكن أن يطبقا على حرية التجارة» نظراً لأنها تعتبر تارة على أنها المقدس وتارة لا تعتبر على هذا الغرار، أو كي نستأنف تعابير القديس سانتشو الأكثر تعقيداً «لأنها تعتبر جزئياً على أنها حرية يمكن منحها أو سحبها وفقاً للظروف، وجزئياً على أنها حرية مقدسة في جميع الظروف» (ص٢٢٤، ٢٢٥).

إن سانتشو يثبت هنا مرة أخرى «تفهمه» «الشخصي» في مسألة حرية التجارة وتعريفات الحماية (tarifs protecteurs) . وإن هذا ليلقي على عاتقه «رسالة» إيراد حالة وحيدة اعتبرت حرية التجارة فيها «مقدسة»(١) لأنها «حرية»، و(٢) «في جميع الظروف». إن المقدس لنافع لجميع الأغراض.

وبعدما أنشئت الفردية بصورة مصطنعة كما رأينا سابقاً، بواسطة نقائض منطقية والحيلة الظواهرية عن «التحدد بصورة مغايرة»، انطلاقاً من «حرية» نسجت سابقاً من أجل هذه الغاية - وبهذه المناسبة فإن القديس سانتشو «طرح» في الفردية جميع الأشياء التي ناسبته (الجلدات مثلاً)، وفي الحرية جميع الأشياء التي لم تناسبه - نعلم أخيراً أن هذا كله ليس الفردية الحقيقية بعد.

إنه ليقرر في الصفحة ٢٢٥:

«ليست الفردية فكرة في أي حال من الأحوال، كما هي حال الحرية، الخ، فهي ليست سوى وصف للمالك».

ولسوف نرى أن هذا «الوصف للمالك» يستقيم في إنكار الحرية في الانكسارات

الثلاثة التي ينسبها القديس سانتشو إليها - الليبرالية والشيوعية والإنسانية - متفهماً إياها في حقيقتها، ومن بعد مسمياً هذه المحاكمة، البسيطة جداً وفقاً لقواعدها المنطقية، وصف الأنا الحقيقية.

***

إن كل الفصل عن الفردية الخاصة يتقلص إلى مجموعة من التقريظات الذاتية الأشد تفاهة التي يعزِّي المالك الصغير الألماني نفسه بها عن عجزه الخاص. وإنه ليفكر، مثله كمثل سانتشو بالضبط، أن جميع الأشياء في صراع المصالح البورجوازية ضد بقايا الإقطاعية والملكية المطلقة في البلدان الأخرى لا تدور إلا حول مسألة مبدئية: ممَّ يجب أن يتحرر «الإنسان»؟ (أنظر أعلاه «الليبرالية السياسية»). وبالتالي فإنه لا يرى في حرية التجارة إلا حرية بين الحريات، ويسهب في الحديث على طريقة سانتشو بقدر عظيم من الأبهة عما إذا كان ينبغي «للإنسان» أن يستمتع بحرية التجارة «في جميع الظروف» أم لا. وحين تتعرض مطامحه إلى الحرية لانهيار يائس، كما هو محتوم في مثل هذه الشروط، فإنه يعزي نفسه إذن، مثل سانتشو أيضاً، بأن «الإنسان»، أو هو نفسه، لا يستطيع «أن يصبح حراً من جميع الأشياء»، وأن الحرية تصور مبهم حتى الدرجة القصوى، وأنه حتى مترنيخ وشارل العاشر استطاعا أن يستنجدا «بالحرية الحقيقية» (ص ٢١٠ من «الكتاب»)؛ ويكفي أن يشار هنا إلى أن الرجعيين بالضبط، وعلى الأخص المدرسة التاريخية والرومانسيين[١٥٧] - مرة أخرى مثل سانتشو تماماً - هم الذين يرون الحرية الحقيقية في الفردية - فردية الفلاحين التيروليين على سبيل المثال، وعلى العموم في خصوصية الأفراد، وعلى صعيد أوسع خصوصية الأماكن والأقاليم والمراتب الاجتماعية). - وإن المالك الصغير ليعزي نفسه كذلك بأنه سوف يعوض، بوصفه ألمانياً، حتى إذا لم يكن حراً، عن جميع الآلام بفرديته الخاصة التي لا جدال فيها. ومرة أخرى مثل سانتشو لا يرى في الحرية قوة يمكنه الحصول عليها، وبالتالي يجعل من عجزه الخاص قوته الوحيدة.

إن ما يهمس به البورجوازي الألماني في أعماق نفسه الهادئة كي يحصل على العزاء

يبوِّق به صاحبنا البرليني بصوت مرتفع على أنه لفتة فكرية عبقرية. إنه فخور بفرديته الخاصة التافهة وبتفاهته الخاصة.

٥- المالك

بشأن «إنكسارات» المالك الثلاثة: «قوتي»، و«تعاملي»، و«متعتي الذاتية»، أنظر: اقتصاد العهد الجديد. سوف ننتقل مباشرة إلى أول هذه الانكسارات.

أ- قوتي

إن للفصل عن القوة، بدوره، بنية ثلاثية الأجزاء، حيث يعالج: ١- الحق، ٢- القانون، ٣- الجريمة. وكيما يخفي هذه الطبيعة الثلاثية الأجزاء، يلجأ سانتشو على الأغلب، في كثير من المعاناة، إلى «الحدث العرضي» وإننا نقدم هنا المحتوى الكامل في شكل جدول، مع الإدراجات العرضية الضرورية.

١ ـ الحق

آ- التكريس عامة

مثال آخر على المقدس هو الحق.

الحق ليس أنا	= ليس حقي	المقدس
	= حق الغير	
	= حقاً قائماً	
كل حق قائم	= حق الغير	
	= حقاً صادراً عن الآخرين (ليس عني)	
	= حقاً معطى من الآخرين	
	= (الحق الذي يمنحني إياه أمرؤ الحق المخصص لي (ص ٢٤٤، ٢٤٥).	

ملاحظة رقم ١ – سوف يعجب القارئ بسبب ظهور الطرف الثاني من المعادلة رقم ٤ بصورة مفاجئة في المعادلة رقم ٥على أنها الطرف الأول المتعلق بالطرف الثاني من المعادلة رقم ٣، بحيث يظهر في مكان «الحق» بصورة مفاجئة، في الطرف الأول، «كل حق قائم». ويقصد القديس سانتشو من ذلك التظاهر بأنه يتحدث عن الحق القائم \الفعلي، بينما هو لا يفكر في ذلك في أي حال من الأحوال. إنه لا يتحدث عن الحق إلا بقدر ما هو ماثل على أنه «محمول» مقدس.

ملاحظة رقم ٢ – بعدما حدد الحق على أنه «حق الغير»، يمكن أن يعطى الأسماء التي تحلو لك مثل «حق السلطان»، «حق الشعب»، الخ، وفقاً لرغبة القديس سانتشو في تحديد الغريب الذي يتلقى منه الحق موضع البحث. ويتيح هذا لسانتشو أن يمضي إلى القول إن «الحق الغريب ممنوح من الطبيعة، من الله، من الاقتراع الشعبي، الخ» (ص ٢٥٠)، وبالتالي «ليس مني». وإن السذاجة الوحيدة في كل ذلك هي الطريقة التي يحاول قديسنا بها، من خلال استخدام الترادف، أن يعطي بعض مظاهر التطور للمعادلات الواردة أعلاه.

«فليعتبرني بعض الحمقى على حق» (ماذا لو كان هو نفسه الأحمق الذي يعتبر نفسه على حق؟)، «فإذا حقي يصبح موضع الشبهة في الحال بالنسبة إليَّ» (إنه ليكون من المرغوب فيه، في مصلحة «شترنر» نفسه، أن يكون الأمر كذلك). «لكن حتى إذا اعتبرني رجل حكيم على حق، فإن هذا لا يعني بعد أنني على حق. ومهما يكن من أمر، فإننا حتى الآن قد سعينا إلى هذا\الحق(*). إننا ننشد الحق، ولهذه الغاية نتوجه إلى \المحكمة... لكن ما الذي أطلبه من المحكمةِ العليا للرقابة، حق الرقابة» (ص ٢٤٤، ٢٤٥).

لا بد للمرء أن يعجب بالاستخدام الماكر للترادف في هذه الجملة البارعة. إن الاعتراف بالحق بالمعنى الحواري العادي يوحد مع الاعتراف بالحق بالمعنى القضائي. وإن ما هو أكثر

(*) بالألمانية تعني كلمة Recht «الحق» – لكن Recht haben تعني «على صواب». ويستخدم شترنر في هذه الفقرة بأسرها كلمة recht بالمعنيين.

أهلاً للإعجاب الإيمان القادر على نقل الجبال في الفكرة بأن المرء «يتوجه إلى المحكمة» طلباً للذة إثبات حقه - وهو إيمان يفسر المحاكم بهوس المقاضاة(*).

وأخيراً، فانه مما يسترعي الانتباه أيضاً، البراعة التي يهرِّب بها سانتشو بادئ الأمر - كما هي الحال في المعادلة رقم ٥ أعلاه - الاسم الأكثر تشخيصاً، «حق السلطان» في هذه الحال، كيما يكون قادراً بمزيد من الحسم فيما بعد على إقحام مقولته العامة «حق الغير».

الحق الغريب	= ليس حقي
أن يكون لي حقي الغريب	= ألا أكون على حق (صواب)
	= ألا يكون لي أي نوع من الحق
	= أن أكون عديم الحق. (ص ٢٤٧).
حقي	= ليس حقك
	= باطلك
حقك	= باطلي.

ملاحظة: «إنك ترغب في أن تكون على حق ضد الآخرين» (يجب أن يقرأ: أن تكون في حقك). «لكن هذا مستحيل، فبالنسبة إليهم سوف تظل على الدوام في «الباطل»، لأنهم

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة:] إن الفكرة التي يملكها القديس جاك المغفل عامة عن المحكمة يمكن استخلاصها من حقيقة أنه يستشهد بالمحكمة العليا للرقابة كمثال، وهي التي لا يمكن على الأكثر إلا لذهن بروسي أن يعتبرها محكمة حقيقية - محكمة لا تستطيع أن تتخذ سوى الإجراءات الإدارية، لكنها عاجزة سواء عن إنزال العقوبات أو عن تسوية الدعاوى المدنية. وماذا يهم قديسنا الذي لا يعنى قط بالأفراد الواقعيين أن يكون القضاء والإدارة، المنفصلان أو المتطابقان على نمط رعوي، مقابلين لمرحلتين للإنتاج مختلفتين كل الاختلاف بالنسبة إلى الأفراد.

إن المعادلات المذكورة أعلاه تحوّل هنا إلى «دعوة» و«مصير» و«واجب»، وهي الوصايا الأخلاقية التي غرسها القديس ماكس في الضمير القلق لخادمه الأمين شيليغا. ومثله مثل ضابط صف بروسي (أن «دركيه» الخاص ينطق بفمه)، يخاطب القديس ماكس شيليغا بصفة الغائب: إنه سيهتم بأن يظل حقه في الأكل غير منقوص الخ. إن حق البروليتاريين في الأكل لم «ينقص» قط، ومع ذلك فإنه يحدث «بصورة طبيعية تماماً» أن يكونوا على الأغلب عاجزين عن «ممارسة» هذا الحق].

لن يكونوا خصومك إذا لم يكونوا كذلك في «حقهم». لسوف «يعتبرونك» بصورة دائمة «على باطل»... إذا تمسكت بمبادئ الحق، فإنك لن تفلت إذن، من... المنازعات القضائية» (ص ٢٤٨، ٢٥٣).

«فلندرس في هذه الأثناء الموضوع من زاوية أخرى». إن في مقدور القديس سانتشو الآن، وقد قدم على هذا الغرار إثباتاً بيناً على معرفته بالحق، أن يقتصر على تعريف الحق مرة أخرى على أنه المقدس، ويستأنف بهذه المناسبة بعض النعوت المعطاة للمقدس من قبل أن يقرنها بكلمة «حق».

«أليس الحق مفهوماً دينياً، يعني شيئاً مقدساً؟» (ص ٢٤٧).

«من يستطيع أن يسأل عن «الحق» إن لم يفعل من وجهة نظر دينية؟» (المصدر ذاته).

«الحق في ذاته و لأجل ذاته». وبالتالي من دون علاقة بي؟ «الحق المطلق»! وبالتالي المنفصل عني - شيء كائن «في ذاته و لأجل ذاته!» - مطلق! حق أزلي، مثل «الحقيقة الأزلية» - المقدس (ص ٢٧٠).

«إنك ترتد في هلع أمام الآخرين لأنك تحسب أنك ترى شبح الحق ينتصب إلى جانبهم!» (ص ٢٥٣).

«إنك تزحف كيما تكتسب حظوة الشبح» (المصدر ذاته).

«إن الحق هاجس يوحي به شبح» (تركيب القضيتين السابقتين). (ص ٢٧٦).

«إن الحق... فكرة ثابتة» (ص ٢٧٠).

«إن الحق روح...» (ص ٢٤٤).

«لأن الحق لا يمكن أن يعطى إلا من قبل روح» (ص ٢٧٥).

ويوضح القديس سانتشو الآن مرة أخرى ما أوضحه من قبل في العهد القديم، أي ما هي «الفكرة الثابتة»، مع هذا الفرق الوحيد، ألا وهو أن «الحق» يظهر هنا في كل مكان بوصفه «مثالاً آخر» عن «الفكرة الثابتة».

«الحق في الأصل فكري، يعني أن هذا الفكر» (!) «يملك أصله فيَّ. لكن حالما انبثق

مني» (في الحديث الشائع أفلت من بين أصابعي)، و«حالما تكون «الكلمة» قد لفظت، فإن الكلمة تصبح جسداً إذن»، (ويستطيع القديس سانتشو أن يأكل منه حتى الشبع)، «فكرة ثابتة» - (ولهذا السبب فإن كتاب شترنر يتشكل من «أفكار ثابتة» «انبثقت» «منه»، لكننا أمسكنا نحن بها وأوقفناها في «دار الإصلاح» الذائعة الصيت).«عندئذ» (بعدما انفصل الفكر عنه) «لا أستطيع الانفصال عنه؛ فمهما تلويت وتلفت، فإنه ينتصب أمامي» (إن الضفيرة ذاتها تتدلى خلف ظهره)[١٥٨]. «وهكذا\كان الناس عاجزين عن استعادة التحكم في هذه الفكرة عن «الحق» التي خلقوها بأنفسهم. إن خليقتهم قد جمحت. ذلك هو الحق المطلق، الذي حل رباطه» (يا للترادف!) و«فصل عني. وما دمنا نبجله على أنه مطلق، فإننا لا نستطيع أن نلتهمه من جديد، وهو يجردنا من قوتنا الخلاقة؛ إن الخليقة أكثر من الخالق، وهي توجد في ذاتها ولأجل ذاتها. لا تسمحوا للحق أن يذهب حراً بعد الآن...».

(سوف نتبع هذه النصيحة في الحال ونقيد هذه العبارة حتى إشعار آخر) (ص ٢٧٠).

وأما سحب القديس سانتشو الحق من خلال كل المعاناة الممكنة للتكريس بالنار والماء، بتقديسه، فهو قد أعدم هذا الحق في الوقت ذاته.

«مع الحق المطلق، يزول الحق نفسه، وفي الوقت ذاته تلغى سيطرة مفهوم الحق» (التراتب)، «ذلك أنه يجب ألا ينسى أن المفاهيم والأفكار والمبادئ قد سادت علينا حتى الآن، وأن يبين هؤلاء السادة لعب مفهوم الحق أو مفهوم العدالة أحد الأدوار الرئيسية» (ص ٢٧٦).

أما أن تتخذ الحقائق الحقوقية هنا، مرة أخرى، مظهر سيطرة مفهوم الحق، وأن شترنر يقضي على الحق سلفاً حين يجعل منه مفهوماً، وبالتالي المقدس، فذلك أمر قد اعتدناه من قبل. أنظر بهذا الشأن «التراتب». وعند شترنر أن الحق لا ينشأ عن الشروط المادية التي يحيا فيها البشر وما ينجم عن ذلك من نزاعات، بل عن صراعهم ضد مفهومهم الخاص الذي يجب أن «ينزعوه من رؤوسهم». أنظر القسم عن «المنطق».

إن هذا الشكل الأخير لتكريس الحق يتضمن كذلك الملاحظات الثلاث التالية:

الملاحظة الأولى:

«ما دام هذا الحق الغريب يتطابق مع حقي، فمن الطبيعي أن أجد هذا الأخير فيه أيضاً" (ص ٢٤٥).

ولندع القديس سانتشو يتأمل هذه العبارة لفترة من الزمن.

الملاحظة الثانية:

«إذا تسربت إليه مصلحة أنانية، فسد المجتمع في الحال... كما كانت مثلاً، حال المجتمع الروماني بقانونه المدني المعد على أكمل وجه» (ص ٢٧٨).

ووفقاً لذلك، فلا بد أن المجتمع الروماني كان منذ البداية مجتمعاً فاسداً، ما دامت المصلحة الأنانية واضحة في «الجداول العشرة»[١٥٩] بصورة أكثر حدة مما هي عليه في «القانون المدني المعد على أكمل وجه» للحقبة الامبراطورية. وهكذا فإن القانون المدني، في هذه الذكرى التاعسة من هيغل، يعتبر عرضاً للأنانية وليس للمقدس. وإنه لفي مقدور القديس سانتشو هنا أيضاً، أن يفكر جيداً بمدى ارتباط القانون المدني [Privaterecht] بالملكية الخاصة [privateigentum] وما يحتويه فضلاً عن ذلك من العلاقات الحقوقية العديدة الأخرى (راجع الملكية الخاصة والدولة والحق) التي لا يملك القديس ماكس ما يقوله عنها سوى أنها المقدس.

الملاحظة الثالثة:

«على الرغم من أن الحق مشتق من المفهوم، فإنه مع ذلك لا يأتي إلى الوجود إلا لأنه يخدم حاجاتنا».

هذا ما يقوله هيغل (فلسفة الحق، الفقرة ٢٠٩، الملحق)، الذي ورث عنه قديسنا تراتب المفاهيم في العالم الحديث. وهكذا فإن هيغل يفسر وجود الحق بالحاجات التجريبية للأفراد ولا ينقذ المفهوم إلا بواسطة تأكيد بسيط. وإن المرء ليستطيع أن يرى كيف أن هيغل يتقدم بصورة أكثر مادية بصورة لا متناهية من القديس سانتشو، هذه "الأنا من لحم ودم».

ب- التملك بالنقيضة البسيطة

أ) حق الإنسان	-	حقي.
ب) الحق الإنساني	-	الحق الأناني.
ج) حق الغير = الحصول على الحق من الآخرين.	-	حقي = الحصول على حقي من نفسي.
د) الحق هو ما يعتبره الإنسان صالحاً.	-	الحق هو ما أعتبره أنا صالحاً.

«هذا هو الحق الأناني: هذا صالح لي، وبالتالي فإن هذا هو الحق» (في مواضع مختلفة، والعبارة الأخيرة واردة في الصفحة ٢٥١).

الملاحظة الأولى:

«أما فإنني أعطي نفسي الحق في القتل ما دمت أنا لا أحظر على نفسي الجريمة، ولا أتراجع أمامها كما لو كانت باطلاً» (ص ٢٤٩).

ويجب أن يقرأ هذا: إنني أقتل ما دمت لا أحظر على نفسي هذا الفعل، ما دمت لا أتراجع أمام الجريمة. وإن هذه العبارة بأكملها إسهاب متبجح للمعادلة الثانية في النقيضة (جـ)، حيث عبارة «الحصول على الحق» قد فقدت معناها.

الملاحظة الثانية:

«إنني أقرر ما إذا كان الحق في باطني؛ فخارجاً مني لا وجود لأي حق» (ص ٢٤٩)

- «هل نحن ما هو فينا؟ كلا، ليس أكثر مما هو خارجاً منا... بالضبط لأننا لسنا الروح الذي يسكن فينا، لهذا السبب بالذات يجب علينا أن نسقطه خارجاًمنا... نفكر به على أنه موجود خارجاًمنا... في العالم الآخر» (ص ٤٣).

وهكذا، وفقاً لصيغته الخاصة في الصفحة ٤٣، لا بد للقديس سانتشو أن يُسقط مرة أخرى الحق الذي كان «فيه» «خارجاً منه»، وفي الحقيقة «في العالم الآخر». لكن إذا ما أراد مرة أن يتملك الأشياء بهذه الطريقة، فإنه يستطيع إذن، أن يسقط «في ذاته» الأخلاق والدين

وكل شيء «مقدس»، ويقرر ما إذا كان ذلك «فيه» الأخلاقي والديني والمقدس - «خارجاً منه لا وجود لأي» أخلاق أو دين أو قداسة - كيما يُسقط بعد ذلك، وفقاً للصفحة ٤٣، هذه الأمور خارجاً منه، في العالم الآخر. وبذلك يتحقق «إحياء جميع الأشياء» وفقاً للنموذج المسيحي.

الملاحظة الثالثة:

«خارجاً مني لا وجود لأي حق. إن ما أعتبره صالحاً لي هو حق. ومن الممكن أنه لا يزال بعد، لهذا السبب، حقاً بالنسبة إلى الآخرين» (ص ٢٤٩).

ويجب أن يقرأ هذا: إن ما أعتبره صالحاً لي هو حق بالنسبة إليَّ، لكنه ليس لهذا السبب حقاً بالنسبة إلى الآخرين. ولقد صار لدينا حالياً ما يكفي من الأمثلة على «وثبات البرغوث» الترادفية التي يقوم بها القديس سانتشو بكلمة «حق». الحق والصواب، و«الحق» الحقوقي، وما هو «حق» أخلاقياً، وما يعتبره، «حقاً»، الخ، - هذا كله يستخدم خبط عشواء، مثلما يلائمه. فليجرب القديس سانتشو أن يترجم فرضياته عن الحق إلى أية لغة أخرى، فيتضح لغوه كل الوضوح في الحال. وما دام هذا الترادف قد عولج بصورة وافية في القسم عن «المنطق»، فإنه يكفينا هنا أن نحيل القارئ إليه.

إن الصيغة المذكورة أعلاه تقدم كذلك إلينا في «الاستحالات «الثلاث التالية:

أ- «ما إذا كنت على حق أم لا، هذا ما لا يمكن أن يكون عليه حكم آخر سواي. إن كل ما يستطيع الآخرون أن يقرروه هو ما إذا كانوا يوافقون على حقي، وما إذا كان يملك قيمة بالنسبة إليهم أيضاً». (ص ٢٤٦).

ب- «مما لا ريب فيه أن المجتمع يريد أن يبلغ كل شخص حقه، لكن الحق المكرس من المجتمع فقط، الحق الاجتماعي، ليس الحق الخاص بكل شخص» (يجب أن يقرأ هذا: «ملكية كل شخص» - فكلمة «حق» لا معنى لها على الإطلاق هنا. ومن بعد يستطرد بكل تبجح): «أنا، على أية حال، أمنح نفسي الحق أو أستولي عليه من سلطتي المطلقة الصلاحية... مالك وخالق حقي» («خالق» بقدر ما يعلن أولاً الحق على أنه فكرة ومن بعد

يزعم أنه عاد فامتصه). «إنني لا أعترف بأي مصدر آخر للحق سوى نفسي - لا الله، ولا الدولة، ولا الطبيعة، ولا الإنسان، ولا الحق الإلهي ولا الحق الإنساني». (ص ٢٦٩).

ج - «ما دام الحق الإنساني هو على الدوام حق معطى، فليس المقصود قط في واقع الأمر إلا منحة، يعني تنازلاً يقدمه البشر لبعضهم بعضاً» (ص ٢٥١).

ومن جهة أخرى، فإن الحق الأناني هو الحق الذي أمنحه لنفسي أو أستولي عليه.

ومهما يكن من أمر، «لنقل في الختام أنه يمكن أن يتبين» إنه في الحقبة الألفية لسانتشو - ليس الحق الأناني الذي يتفق البشر بشأنه مع بعضهم بعضاً مختلفاً اختلافاً كبيراً عن ذلك الحق الذي «يمنحه» البشر أو «يتسامحون به» الواحد إلى الآخر.

الملاحظة الرابعة:

«ختاماً بقي لي أن أمتص هذا التعبير الهجين الذي لم أشأ استخدامه إلا حين كنت أنقب في أحشاء الحق ولم أتمكن إلا أن أسمح على الأقل للكلمة بالبقاء. ومهما يكن من أمر، فإن الكلمة تفقد في الواقع معناها جنباً إلى جنب مع المفهوم. إن ما سميته حقي ليس بعد الآن حقاً على الإطلاق» (ص ٢٧٥).

يمكن لأي امرئ أن يرى من أول نظرة السبب في أن القديس سانتشو سمح «لكلمة» الحق بالبقاء في النقائض الواردة أعلاه. فما دام لا يعالج مطلقاً مضمون الحق، وبالأحرى أن ينقده، فإنه لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يتحدث عن الحق إلا إذا احتفظ على الأقل بكلمة حق. ولو أن كلمة حق حذفت من النقيضة، فإن كل ما يتبقى إذن، هو «أنا» (Moi)، و«لي» (Mien) والأشكال الصرفية الأخرى لضمير المتكلم. وعلى أي حال، فقد كانت الأمثلة وحدها تدخل في كل مرة نوعاً من المضمون الذي لم يكن، كما رأينا، سوى لغو صرف من نمط: إذا قتلت فإنني أقتل إذن، الخ، حيث لا مكان لكلمات «حق»، و«على حق»، الخ، إلا بهدف إخفاء اللغو الخاص وإعطائه نوعاً من الارتباط بالنقيضة. ولقد كان الترادف لا يستهدف منه أيضاً، إلا خلق مظهر معالجة نوع ما من المضمون. وعلى أي حال، فإن المرء يستطيع أن يرى في الحال المصدر الثري للتبجّح الذي توفره هذه الثرثرة الجوفاء عن الحق.

وهكذا فإن كل «التنقيب في أحشاء الحق» يرتد بالنسبة إلى القديس سانتشو إلى «استخدام التعبير الهجين» و«السماح» على الأقل للكلمة «بالبقاء»، لأنه كان عاجزاً عن

قول أي شيء عن الموضوع ذاته. وإذا كان لا بد أن يكون للنقيضة أي معنى، يعني أنه إذا أراد «شترنر» بكل بساطة أن يبرهن فيها على نفوره من الحق، فإن على المرء أن يقول إذن، بالأحرى إنه ليس هو الذي «نقب في أحشاء الحق»، بل إن الحق «نقب» في أحشائه وإنه لم يفعل سوى تسجيل الحقيقة التالية، ألا وهي: إن الحق ليس على هواه. «احتفظ بهذا الحق كاملاً غير منقوص»، يا جاك المغفل!

ولم يكن للقديس سانتشو بد، كي يدخل نوعاً من المضمون إلى هذا الفراغ، من أن يقوم بمناورة منطقية أخرى، يشوشها بقدر كبير من «البراعة» العظيمة إذ يخلطها مع التكريس والنقيضة البسيطة، مقنعاً كل شيء بفصول عديدة بحيث لا يستطيع الجمهور الألماني ولا الفلاسفة أن يروا شيئاً من خلاله.

جـ - التملك بالنقيضة المركبة

لا بدَّ «لشترنر» الآن أن يدخل تعريفاً تجريبياً للحق يستطيع أن يبرره في نظر الفرد، أي لا بدَّ له أن يعترف في الحق بشيء آخر إلى جانب القداسة. وبهذا الشأن فقد كان في وسعه أن يوفر على نفسه كل هذه الحيل الخرقاء ما دامت القوة قد مثلت على اعتبارها أساس الحق منذ ماكيافيللي وهوبس وسبينوزا وبودينوس وآخرين من الحقب الحديثة، هذا إذا غضضنا الطرف عن ذكر الحقب الأسبق. وبذلك فإن المفهوم النظري للسياسة قد تحرر من الأخلاق، الأمر الذي أدخل بكل بساطة المسلمة التالية: إن السياسة يجب أن تعالج بصورة مستقلة. وفي وقت لاحق، في القرن الثامن عشر في فرنسا وفي القرن التاسع عشر في إنكلترا، أرجع الحق كله إلى القانون المدني (الذي لا يأتي القديس ماكس على ذكره مطلقاً) وهذا الأخير إلى قوة معينة تماماً، قوة المالكين الخاصين. وفيما عدا ذلك، فإن القضية لم تترك في أي حال من الأحوال عند مجرد الصيغ.

وهكذا يستخلص القديس سانتشو تعريف القوة من الحق ويفسرها كما يلي:

«لقد درجنا على عادة تصنيف الدول وفقاً للطرق المتنوعة التي توزع حسبها فيها «القوة العليا»... القوة العليا! القوة على من؟ على الفرد المنفصل... ضد من تستخدم الدولة العنف؟ ضد الفرد... إن سلوك الدولة هو ممارسة العنف، وهي تسمي هذا العنف حقاً..

إن المجتمع ككل... يملك قوة توصف بأنها قائمة على الحق، أي هي الحق». (ص ٢٥٩، ٢٦٠).

إن قديسنا يتوصل بفضل «عادتنا» إلى قوته التي طال حنينه إليها ويستطيع الآن أن «يعنى» بنفسه من جديد(*).

الحق، قوة الإنسان – لقوة، حقي.

المعادلات المتوسطة:

أن يكون له الحق = أن تكون له السلطة.

أن يخوّل نفسه الحق = أن يمنح نفسه السلطة.

النقيضة:

أن يخوّل الحق من قبل الإنسان – أن يتلقى السلطة من قبلي.

النقيضة الأولى:

الحق، قوة الإنسان –القوة، حقي.

تنقلب الآن إلى:

حق الإنسان – { قوة مني، قوتي }

ما دام للحق والقوة هوية واحدة في القضية، لا بدَّ من «امتصاص» «التعبير الهجين» في النقيضة، نظراً لأن الحق، كما رأينا، قد «فقد كل معنى».

الملاحظة الأولى: أمثلة على الإسهابات الطنانة والمتبجحة للنقائض والمعادلات المذكورة أعلاه:

«إن ما تملك السلطة على أن تكونه، تملك الحق في أن تكونه». «إنني أشتق كل حق وكل سلطان من نفسي وحدها، إنني مخوّل أن أفعل كل ما أملك \القوة على فعله» – «إنني لا أطالب بأي حق، وبالتالي ليست بي حاجة إلى الاعتراف بأي حق. إن ما أستطيع أن أحصل

(*) في الأصل الألماني تلاعب لفظي بكلمة «*pflegen*» التي يمكن أن تعني الاعتياد كما يمكن أن تعني الاهتمام والعناية.

عليه عنوة، أحصل عليه عنوة، وما لا أستطيع الحصول عليه عنوة، فإنني لا أملك فيه أي حق، الخ... وإنه لسواء عندي أن أكون مخوّلاً أو لا، إذا كنت أملك \القوة فقط... فإنني مفوض إذن، بصورة مفروغ منها وليست بي حاجة إلى أي تفويض أو تسويغ آخر». (ص ٢٤٨، ٢٧٥).

الملاحظة الثانية: أمثلة على الطريقة التي يحلل القديس سانتشو بها القوة على اعتبارها الأساس الفعلي للحق.

«وهكذا، يقول الشيوعيون» (كيف بربكم يعرف «شترنر»كل ما يقوله الشيوعيون طالما أنه لم يقع بصره على أي شيء يتعلق بهم باستثناء تقرير بلونتشلي وكتاب بيكر: [\الفلسفة \الشعبية *La philosophie populaire*] وبعض الترهات الأخرى؟): «العمل المتساوي يعطي الناس حقاً في المتعة المتساوية... لا، إن العمل المتساوي لا يمنحك هذا الحق، بل إن المتعة المتساوية وحدها تمنحك الحق في المتعة المتساوية. استمتع، وإن لك الحق في المتعة إذن... إذا أخذت المتعة، فهي حقك إذن؛ أما من جهة أخرى، إذا طمحت إليها فقط، من دون أن تأخذها، فإنها سوف تبقى كما كانت من قبل «الحق المكتسب» لأولئك الذين يملكون امتياز المتعة. إنها حقهم، بالضبط كما أنها سوف تصبح حقك إذا استوليت عليها». (ص ٢٥٠).

قارنوا ما وضع هنا على أفواه الشيوعيين مع ما قيل من قبل في فصل «الشيوعية». إن القديس سانتشو يرى هنا مرة أخرى، في البروليتاريين «جمعية مغلقة» ما عليها إلا أن تتخذ قرار «الاستيلاء» كي ترتب وتصفي بين ليلة وضحاها كل النظام الذي كان قائماً حتى هذا الحين. بيد أن واقع الأمر أن البروليتاريين لا يتوصلون إلى هذه الوحدة إلا من خلال عملية طويلة للتطور تلعب فيها مناشدة حقهم دورها أيضاً. وعلى أي حال، فإن هذه المناشدة لحقهم إنما هي وسيلة لتحويلهم إلى «أنفسهم»، لجعلهم طبقة ثورية موحدة. - أما بخصوص الصيغة الواردة أعلاه بالذات، فإنها تشكل من أولها إلى آخرها مثالاً لامعاً على اللغو، كما يتضح في الحال إذا حذف المرء عبارتي القوة والحق على السواء، الأمر الذي يمكن القيام به من دون إلحاق أي أذى بالمحتوى. ثانياً، إن القديس سانتشو نفسه يميِّز بين القدرة الشخصية والقدرة

الموضوعية(*)، وبالتالي يميِّز بين الاستمتاع والقوة على الاستمتاع. قد يكون لي قوة (قدرة) شخصية كبيرة على الاستمتاع من دون أن أملك بالضرورة ما يقابل ذلك من قوة مادية (المال، الخ). وهكذا فإن متعتي الفعلية تظل شرطية دائماً.

ويستطرد صاحبنا معلم المدرسة، مستخدماً أمثلة تلائم كتب الأطفال على الأكثر:

«أما أن ابن الملك يضع نفسه فوق الأولاد الآخرين، فذلك فعله بصورة مسبقة، فعل يضمن تفوقه على الآخرين! وأما أن الأولاد الآخرين يعترفون بهذا الفعل ويوافقون عليه، فذلك فعلهم، الذي يجعلهم مستحقين أن يكونوا رعايا». (ص ٢٥٠).

في هذا المثال، تعتبر العلاقة الاجتماعية التي تربط بين ابن الملك والأولاد الآخرين على أنها القوة، وفي الحقيقة على أنها القوة الشخصية لابن الملك هذا حيال عجز الأولاد الآخرين. وإذا كانت حقيقة أن الأولاد الآخرين يسمحون لأنفسهم بأن يأتمروا بأوامر ابن الملك التي تعتبر على أنها «فعل» الأولاد الآخرين، فإن هذا يثبت على الأكثر أنهم أنانيون. «إن الفردية تنشط في الأنانيين الصغار» وتلهمهم أن يستغلوا ابن الملك، أن ينتزعوا منه بعض المزايا.

«يقال» (أي يقول هيغل): «إن العقوبة هي حق المجرم. لكن الإفلات من العقوبة حقه أيضاً بصورة لا تقل عن ذلك. فإذا هو نجح في مشاريعه، فإنه ينال ما يستحقه، وإذا أخفق فإنه يستحق ذلك بصورة لا تقل عن ذلك. إذا تعرض امرؤ بصورة غير هيابة للمخاطر ولقي حتفه قتلاً نقول: إنه يستحق ذلك، فقد سعى إليه. أما إذا تغلب على الخطر، أي إذا ظفرت قوته عليه، فإنه يظهر أنه كان على حق في المخاطرة. إذا لعب صبي بموسى حلاقة وجرح نفسه، فإنه يستحق ذلك؛ وإذا لم يجرح نفسه. فإن ذلك حق أيضاً. وبالتالي فإن المجرم يستحق ما يلقاه إذا ما عانى العقوبة التي خاطر بها: لماذا خاطر، وهو يعرف العواقب التي يمكن أن تترتب على عمله؟» (ص ٢٥٥).

في الكلمات الختامية للعبارة الأخيرة، حيث يسأل المجرم لماذا خاطر، يكمن الهراء

(*) في الأصل الألماني يمكن أن تعني كلمة «*Vermôgen*» القدرة والأهلية والقوة، كما تعني الثروة أو الملكية.

المتحذلق للفقرة بكاملها. فأما إذا كان المجرم يستحق ما يصيبه عندما يسقط أثناء سطوه على أحد المنازل فيكسر ساقه، أو الطفل الذي يجرح نفسه - أن جميع هذه الأسئلة الهامة التي لا يقدر على الانشغال بها إلا رجل مثل القديس سانتشو تؤدي إلى هذه النتيجة فقط، ألا وهي أن تجعل المصادفة قوتي. وهكذا كانت أفعالي في المثال الأول، والعلاقات الاجتماعية المستقلة عني في المثال الثاني، والمصادفة في المثال الثالث، هي «قوتي». غير أننا صادفنا من قَبْل هذه التحديدات المتناقضة بشأن الفردية.

ويحشر القديس سانتشو بين هذه الأمثلة الجديدة بكتاب مزين بالرسوم للأطفال، هذا الفاصل الصغير المسلي:

«وإلا كان الحق خديعة. إن النمر الذي يهاجمني على حق، وأنا الذي أرديه على حق أيضاً. إنني لا أحمي حقي ضده، بل أحمي نفسي». (ص ٢٥١).

في القسم الأول من هذه الفقرة، يضع القديس سانتشو نفسه في علاقة حقوقية مع النمر؛ لكن يخطر له في القسم الثاني منها أنه لا وجود هنا لأية علاقة حقوقية بصورة أساسية على الإطلاق. ولهذا السبب فإن «الحق» «خديعة». إن حق «الإنسان» ينحل في حق «النمر».

وهكذا ينتهي نقد الحق. إن مئات الكتّاب السابقين قد أخبرونا منذ زمن طويل أن الحق يصدر عن القوة، وهذا القديس سانتشو يخبرنا الآن أن «الحق» «قوة الإنسان». وبذلك فقد حذف بكل هناءة جميع المشاكل بشأن الرابطة بين الحق والناس الفعليين ونمط حياتهم، وأنشأ نقيضته. إنه ليكفيه أن ينقض الحق كما طرحه هو نفسه، يعني على أنه المقدس، الأمر الذي يعود إلى نقض المقدس من دون المساس بالحق.

وفيماعدا ذلك، فإن هذا النقد للحق يزخرف بجمهرة من الفصول - مختلف أصناف الأمور التي اعتاد الناس على مناقشتها عند ستيهلي[١٦٠] بين الساعة الثانية والرابعة بعد الظهر.

الفصل الأول: «حق الإنسان» و «الحق المقرر»

«عندما دمغت الثورة «المساواة» بخاتم «الحق»، ألجأتها إلى المجال الديني، إلى مجال المقدس، المثل الأعلى. وبالتالي فقد نشب صراع منذ ذلك الحين بشأن حقوق الإنسان المقدسة والثابتة. وبصورة طبيعية تماماً، وبمبررات متساوية، جعل «الحق المقرر

للأوضاع القائمة» في تعارض مع حق الإنسان الأزلي؛ حق ضد حق، وكل من هذين الحقين يدين الآخر طبعاً على أنه باطل. كذلك كان النزاع بشأن الحق منذ الثورة». (ص ٢٤٨).

إن سانتشو يردد هنا قبل كل شيء أن حقوق الإنسان هي «المقدس»، وإن الصراع بشأن حقوق الإنسان منذ ذلك الحين قد نشب من هنا، وبذلك فإنه لا يفعل إلا أن يثبت أن الأساس المادي لهذا الصراع لا يزال مقدساً بالنسبة إليه، يعني غريباً.

وبما أن «حق الإنسان» و«الحق المقرر» حقان على قدم المساواة، فإنهما «مسوغان على قدم المساواة»، وهما هنا في الحقيقة «مسوغان» بالمعنى التاريخي. وما دام كلاهما «حقين» بالمعنى القانوني، فإنهما «مسوغان على قدم المساواة» بالمعنى التاريخي. وبهذه الطريقة يستطيع المرء أن يتخلص من جميع الأشياء في أقصر وقت ممكن من دون أن يعرف شيئاً البتة عن الموضوع الذي يتحدث عنه. وهكذا يمكن، على سبيل المثال، أن يلخص الصراع بشأن قوانين الحبوب في إنكلترا كما يلي: «بصورة طبيعية تماماً وبمبررات متساوية» جعل الريع، الذي هو كذلك ربح (كسب)، في تعارض مع ربح (كسب) الصناعيين، ربح ضد ربح، و«كل من هذين الربحين يدين الآخر طبعاً. وذلك هو كل الصراع» بشأن قوانين الحبوب في إنكلترا منذ ١٨١٥[١٦١].

وعلى أي حال، فقد كان في وسع شترنر أن يقول منذ البداية: الحق القائم هو حق الإنسان، الحق الإنساني. ولقد «اعتاد» بعض المؤلفين أن يسموه أيضاً «الحق المقرر». أين هو إذن، الفرق بين «حق الإنسان» و«الحق المقرر»؟

وإننا لنعرف من قبل أن الحق الغريب، المقدس، هو ما أعطيته من قِبَل الآخرين. لكن ما دامت حقوق الإنسان تسمى كذلك حقوقاً طبيعية وفطرية، وما دام الاسم بالنسبة إلى القديس سانتشو يعادل الشيء بالذات، فإنه يترتب على ذلك أنها كذلك الحقوق المعطاة لي من قبل الطبيعة - أي من قبل الولادة. لكن

«الحقوق المقررة تساوي الشيء ذاته، يعني الطبيعة، التي تمنحني حقاً، أي ولادة، ومن بعد ميراثاً» وقس على ذلك. «إنني مولود إنساناً، يضاهي القول: إنني مولود ابناً لملك».

يرد هذا في الصفحتين ٢٤٩ و٢٥٠، حيث يؤخذ على بابوف افتقاره إلى هذه الموهبة الجدلية من أجل حل الفروق. وما دامت «الأنا» هي «أيضاً» إنسان «في جميع الظروف»، كما يسلم بذلك القديس سانتشو في وقت لاحق، وبالتالي فإنها تنتفع «أيضاً» بما تملكه بوصفها إنساناً، بالضبط كما بوصفها أنا، مثلاً كما ينتفع البرليني بتييرغارتن برلين[١٦٢]، فإن الأنا «أيضاً» تنتفع بحق الإنسان «في جميع الظروف». لكن طالما أنه لم يولد «ابناً لملك» «في جميع الظروف» في أي حال من الأحوال، فإنه لا يملك في أي حال من الأحوال الانتفاع «بالحق المقرر» «في جميع الظروف». وبالتالي، فإن هناك في مجال الحق فرقاً جوهرياً بين «حق الإنسان» و«الحق المقرر». ولو أنه لم يكن من الضرورة بمكان بالنسبة إلى القديس سانتشو أن يخفي منطقه، فقد «كان يجب أن يقال هنا«: بعدما حللت، في رأيي، مفهوم الحق بالطريقة التي «درجت» عليها عامة في حل المفاهيم، فإن الصراع بشأن هذين الحقين الخصوصيين يصبح صراعاً ضمن مفهوم قد حُلَّ من قِبلي، في رأيي، و«بالتالي»، لا حاجة إلى التطرق إليه بعد الآن من قبلي على الإطلاق.

ولقد كان في مقدور القديس سانتشو، طلباً لمزيد من الكمال، أن يضيف طريقة التعبير الجديدة التالية: إن حق \الإنسان مكتسب هو الآخر، وبالتالي مكتسب جيداً، و\الحق \المكتسب جيداً\(يعني المقرر) هو الحق الإنساني الذي يملكه البشر، حق \الإنسان.

أما إن مثل هذه المفاهيم، إذا فصلت عن الواقع التجريبي الكامن خلفها، يمكن قلب داخلها خارجها مثل القفاز، فهذا ما اتضح من قبل بصورة مفصلة عند هيغل الذي كان استخدامه لهذه الطريقة مسوغاً في مواجهة الإيديولوجيين التجريديين. وبالتالي فلا حاجة بالقديس سانتشو إلى الاستهزاء بها «بحيله» «الخرقاء» الخاصة.

حتى الآن كان الحق المقرر وحق الإنسان «يعادلان \الشيء ذاته»، بحيث يستطيع القديس سانتشو أن يُرجع إلى لا شيء صراعاً قائماً بصورة فعلية، لكن خارج ذهنه، في التاريخ. وإن قديسنا ليبرهن الآن على أنه حصيف في رسم التمييزات بقدر ما هو كلّي القوة في تكويم الأشياء وخلطها، فيخترع صراعاً رهيباً جديداً في «العدم الخلاق» لدماغه.

«إنني مستعد كذلك للاعتراف» (يا لسانتشو الشهم!) «بأن كل امرئ قد ولد إنساناً»

(وبالتالي، وفقاً للمأخذ المذكور أعلاه على بابوف، «ابناً لملك»)، «وبنتيجة ذلك فإن الولدان متساويان في هذا الاعتبار... لهذا السبب الوحيد، ألا وهو أنهم لا يكشفون بعد عن أنفسهم ويتصرفون إلا بوصفهم أبناء بشر، كائنات بشرية صغيرة عريانة». ومن جهة أخرى، فإن الراشدين «أبناء فعاليتهم الخلاقة الخاصة». إنهم «يملكون أكثر من مجرد حقوق فطرية، إنهم يملكون حقوقاً مكتسبة».

(أيعتقد شترنر أن الوليد يخرج من أحشاء أمه من دون أي فعل خاص به.، فعل يكتسب به «الحق» في الوجود خارج أحشائها؛ وهل لا يكشف كل طفل، منذ البداية بالضبط، عن نفسه ويتصرف على أنه طفل «أوحد»؟).

«يا له من تناقض، يا له من ميدان قتال! القتال القديم بين حقوق الإنسان الفطرية وحقوقه المكتسبة!» (ص ٢٥٢).

يا له من قتال يخوضه رجال ملتحون ضد أطفال رضع!

وفيما عدا ذلك، فإن القديس سانتشو لا يتهجم على حقوق الإنسان إلا أنه قد أصبح من «المألوف» من جديد «في الأزمنة الأخيرة» أن تنكر هذه الحقوق. وفي الحقيقة أنه قد «اكتسب» أيضاً هذه الحقوق الفطرية للإنسان. ولقد صادفنا من قبل، في الفردية، الإنسان «المولود حراً» الذي كانت الفردية الخاصة بالنسبة إليه حقاً فطرياً للإنسان الحر من جراء حقيقة ولادته بالذات. وفيما عدا ذلك: «كل أنا هي سلفاً منذ الولادة مجرم ضد الدولة»، الأمر الذي يجعل من الجريمة ضد الدولة حقاً فطرياً للإنسان: إن الطفل ينتهك سلفاً ما لا يملك بعد وجوداً بالنسبة إليه، لكنه يوجد هو، سلفاً، من أجله. وأخيراً،، فإن «شترنر» ينتهي إلى الحديث عن "الأذهان المحدودة فطرياً"، و«الشعراء الفطريين» و«الموسيقيين الفطريين»، الخ. وما دامت القوة (القدرة الموسيقية أو الشعرية أو المحدودة) فطرية هنا وما دام الحق = القوة، فإن المرء يتبين كيف ينادي «شترنر» «للأنا» بحقوق الإنسان الفطرية، حتى إذا كانت المساواة لا تمثل هذه المرة بين هذه الحقوق.

الفصل الثاني: الامتياز والحقوق المتساوية

إن صاحبنا سانتشو يحوّل قبل كل شيء الصراع على الامتيازات والمساواة في الحقوق

إلى صراع حول «المفهومين» البسيطين: الامتيازوالحق المتساوي. وبذلك فإنه يتملص من ضرورة معرفة أي شيء عن نمط الإنتاج الوسيطي، الذي كان الامتياز التعبير السياسي عنه، ونمط الإنتاج الحديث الذي يشكل الحق الصرف، الحق المتساوي، التعبير عنه، أو عن العلاقة بين هذين النمطين للإنتاج بالعلاقات الحقوقية التي تقابلهما. بل إنه ليستطيع أن يرجع كلا «المفهومين» المذكورين أعلاه إلى تعبيريهما المبسط: المتساوي والمتفاوت، وأن يثبت أن علاقة المرء بالشيء ذاته (مثلاً البشر الآخرين، أو كلب، الخ،) يمكن أن تكون، وفقاً للظروف، لا مبالية – أي متساوية، أو غير لامبالية، أي مختلفة، متفاوتة وتفضيلية، الخ، الخ.

٢ – القانون

«دع الأخ المتواضع يفره في تعاليه» (القديس جاك المغفل[١٦٣]، [رسالة القديس يعقوب، ١ : ٩].

يجب أن نكشف هنا للقارئ عن سر عظيم لرجلنا القديس، ألا وهو أنه يبدأ بحثه بأكمله عن الحق بتعريف عام للحق «يفلت» منه ما دام يتحدث عن الحق، ولا يستطيع أن يمسك به من جديد إلا حين يباشر الحديث عن موضوع مختلف الاختلاف كله، ألا وهو القانون. وفي ذلك الحين ناشد الإنجيل قديسنا: لا تدينوا كي لا تدانوا – وفتح قديسنا فمه، وعلم، قائلاً:

«إن الحق روح المجتمع» (وعلى أية حال، فالمجتمع هو المقدس). «إذا كان للمجتمع إرادة، إذن، فهذه الإرادة هي الحق على وجه الدقة؛ إن المجتمع لا يوجد إلا بفضل الحق. لكن ما دام لا يوجد إلا بفضل هذه الحقيقة» (ليس بفضل الحق، بل فقط الحقيقة)، «ألا وهي أنه يمارس سيطرته على الأفراد، فإنه يترتب على ذلك أن الحق إرادته المسيطرة» (ص ٢٤٤).

وهذا يعني: «الحق... هو... كان... إذن... على وجه الدقة... لا يوجد إلا... ما دام... لا يوجد إلا بفضل الحقيقة... ألا وهي أن... يترتب على ذلك... إرادة مسيطرة». إن سانتشو بأكمله هو في هذه الفقرة.

وقد «أفلتت» هذه الفقرة في ذلك الحين من قديسنا لأنها لم تكن ملائمة لموضوعاته، وقد استعيدت هنا من جديد بصورة جزئية لأنها باتت الآن ملائمة بصورة جزئية.»

«تقوم الدول ما قامت إرادة مسيطرة، وما اعتبرت هذه الإرادة المسيطرة معادلة لإرادة المرء الخاصة. إن إرادة السيد هي القانون». (ص ٢٥٦).

إرادة المجتمع المسيطرة = الحق.

الإرادة الإرادة المسيطرة = القانون.

الحق = القانون.

«من حين إلى حين»، بمثابة علامة مسجلة «لبحثه» عن القانون، سوف يبرز مع ذلك تمييز بين الحق والقانون، وهو تمييز يكاد - بصورة تدعو إلى الدهشة - لا تكون له «ببحثه» عن القانون إلا علاقة ضئيلة بقدر علاقة تعريف الحق الذي «أفلت» منه «بالمبحث» عن «الحق».

«والحال أن ما هو حق في مجتمع، ما هو مشروع، يجد كذلك تعبيراً شفهياً - في القانون» (ص ٢٥٥).

إن هذه الصيغة نسخة «خرقاء» عن هيغل:

«إن ما يتفق مع القانون هو مصدر معرفة ما هو حق، أو بصورة أدق ما هو مشروع».

إن ما يسميه القديس سانتشو «يجد التعبير الشفهي»، يسميه هيغل أيضاً: «موضوعاً»، «معروفاً»، الخ. (فلسفة الحق، الفقرة ٢١١ وما يليها).

إنه لمن اليسير جداً أن نفهم لماذا كان على القديس سانتشو أن يستبعد مفهوم الحق على اعتباره «الإرادة» أو «الإرادة المسيطرة» للمجتمع من «مبحثه» عن الحق. فلم يكن في وسعه أن يسترد الحق على أنه قوته إلا بقدر ما يعرِّف هذا الحق على أنه قوة الإنسان. وبالتالي فإنه لم يكن له بد، من جراء نقيضته، من أن يتشبث بحزم بالتعريف المادي «للقوة» ويترك التعريف المثالي «للإرادة» «يفلت» منه. أما لماذا يسترد «الإرادة» وهو يتحدث الآن عن «القانون»، فهذا ما سوف نتبينه بخصوص نقائضه عن القانون.

وفي التاريخ الفعلي، كان أولئك المنظرون الذين اعتبروا القوة أساس الحق في تناقض

مباشر مع أولئك الذين اتخذوا \الإر\ادةأساساً للحق - وهو تناقض كان يمكن أن يكون أيضاً، بالنسبة إلى القديس سانتشو التناقض بين الواقعية (الطفل، القديم، الزنجي، الخ)، والمثالية (المراهق، الحديث، المغولي، الخ). وإذا اتخذت القوة أساساً للحق، كما يفعل هوبس وآخرون، فلن يكون الحق والقانون، الخ، إلا عَرَضاً، التعبير عن علاقات \أخرى تقوم عليها قوة الدولة. إن حياة الأفراد المادية التي لا تتوقف في أي حال من الأحوال على «إرادتهم» وحدها، ونمط إنتاجهم وأشكال علاقات تعاملهم اللذين يشرطان بعضهما بعضاً - هذا هو الأساس الفعلي للدولة، وهو باقٍ أيضاً، في جميع المراحل التي لا يزال تقسيم العمل والملكية الخاصة ضروريين فيها، بصورة مستقلة تماماً عن \إر\ادة الأفراد. إن هذه الشروط الفعلية لا تخلقها قوة الدولة في أي حال من الأحوال؛ إن الأمر على النقيض من ذلك، فإنها هي التي تخلق تلك القوة. وإن الأفراد الذين يمارسون السلطة في هذه الشروط، فيما عدا اضطرارهم إلى إنشاء قوتهم في شكل \الدولة، لا بد لهم أن يعطوا إرادتهم، التي تتحدد بفعل هذه الشروط المعينة، التعبير العام لإرادة الدولة، للقانون - وهو تعبير يتجدد محتواه على الدوام بشروط طبقتهم، كما يتضح بجلاء تام من دراسة القانون المدني وقانون العقوبات. وكما أن ثقل أجسادهم ليس رهناً بإرادتهم المثالية أو أهوائهم المتقلبة، كذلك حقيقة أنهم يفرضون إرادتهم الخاصة في شكل القانون، ويجعلونها في الوقت ذاته مستقلة عن الأهواء الشخصية المتقلبة لكل واحد منهم على انفراد، ليست رهناً بهم في أي حال من الأحوال. إن سيطرتهم الشخصية لا يمكن إلا أن تتشكل في الوقت ذاته على اعتبارها السيطرة الوسطية. وإن سيطرتهم الشخصية تعتمد على شروط حياتية مشتركة بين عدد كبير من الناس، ولا بد لهم، بوصفهم أفراداً حاكمين، من المحافظة على استمرارها ضد أنماط حياتية أخرى، والتأكيد في الوقت ذاته أنها صالحة للجميع. إن التعبير عن هذه الإرادة المحددة بمصالحهم المشتركة هو القانون. وإن انتصار الأفراد الذين هم مستقلون عن بعضهم بعضاً وانتصار إرادتهم الشخصية، وهو انتصار لا يمكن على هذا الأساس إلا أن يكون أنانياً فيما يتعلق بسلوكهم الاجتماعي، هو بالضبط الذي يجعل إنكار الذات ضرورياً في القانون والحق. إن إنكار الذات هو في الواقع الحالة الاستثنائية، والتشديد على المصلحة الشخصية هو القاعدة

العامة (ولذا فهم لا يرون فيه إنكاراً للذات، بل «الأناني المتفق مع نفسه» وحده يمكن أن يرى فيه ذلك). وينطبق الأمر ذاته على الطبقات المحكومة التي تلعب إرادتها دوراً ضئيلاً جداً في تقرير وجود القانون والدولة. ومثال ذلك: إنه ما دامت القوى المنتجة لم تبلغ ذلك الحد من التطور الذي يجعل التنافس نافلاً، وبالتالي لا بد لها أن تتسبب في قيام التنافس مراراً وتكراراً، فإن الطبقات المحكومة سوف تظل طوال هذا الوقت راغبة في المستحيل إذا كانت تملك «الإرادة» في نقض التنافس، ومع التنافس الدولة والقانون. وفيما عدا ذلك، فإن هذه «الإرادة» لا تنهض قبل أن تكون الشروط الاجتماعية قد تطورت حتى درجة كافية بحيث تنتجها فعلياً إلا في مخيلة الإيديولوجي وحده. وحين تنمو الشروط الكفيلة بإنتاجها بصورة كافية، فإن في وسع الإيديولوجي أن يتصور هذه الإرادة بوصفها اعتباطية صرفة، وبالتالي على أنها قابلة للتصور في جميع الأوقات وفي سائر الظروف.

وإن الجريمة، يعني صراع الفرد المنعزل ضد الأوضاع السائدة، مثلها كمثل الحق، لا تنشأ عن الهوى البسيط. إن الأمر على العكس من ذلك، إذ هي خاضعة للشروط نفسها التي يخضع لها الحكم القائم. إن نفس الحالمين الذين يرون في الحق والقانون سيطرة إرادة عامة قائمة بصورة مستقلة يستطيعون وحدهم أن يروا في الجريمة مجرد انتهاك للحق وللقانون. والحال، إن الدولة لا توجد بفضل الإرادة السائدة، لكن الدولة التي تنشأ من النمط المادي لحياة الأفراد هي التي تتخذ أيضاً، شكل إرادة سائدة. وإذا فقدت هذه الأخيرة سلطانها، فليست الإرادة وحدها هي التي تتغير، بل الوجود المادي للأفراد وحياتهم يتغيران أيضاً،ولم تتغيرإرادتهم إلا بسبب هذا التغير. وإنه ليمكن أن تكون الحقوق والقوانين «موروثة»[١٦٤]، لكنها ليست إذن، بعد الآن قوة سائدة، بل هي لا تملك إلا قيمة إسمية، وهو ما يزودنا تاريخ القانون الروماني القديم والقانون الإنكليزي بأمثلة باهرة عنه. ولقد رأينا من قبل كيف يمكن لنظرية وتاريخ للفكر الصرف أن ينهضا بين الفلاسفة من جراء الانفصال الذي يقيمونه بين أفكار الأفراد وعلاقاتهم التجريبية التي تخدم كأساس لهذه الأفكار. وبالطريقة ذاتها يستطيع المرء هنا أن يفصل الحق عن أساسه الواقعي، وبذلك يستخلص منه «إرادة سائدة» تتبدل في حقب مختلفة بطرق متنوعة وتملك تاريخها المستقل الخاص في مخلوقاتها التي هي

مجموعات القوانين. ومن جراء ذلك، فإن التاريخ السياسي والمدني ينصهر إيديولوجياً في تاريخ خاص يسيطر على القوانين المتعاقبة. وهذا هو الوهم النوعي للفقهاء والسياسيين الذي يتبناه جاك المغفل بلا كلفة(*). إنه يستسلم للوهم ذاته الذي ينساق معه على سبيل المثال، فريدريك غويلوم الرابع الذي كان يعتبر هو الآخر القوانين تعبيراً صرفاً عن الإرادة السائدة، ومن ثم يعجب لأنها تخفق أبداً إذ تصطدم بهذا «الشيء الأخرق»(١٦٥) الذي هو العالم. إن [أياً] من نزواته العديمة الضرر تماماً لم يبلغ على وجه التقريب مرحلة من الإنجاز أبعد من مراسيم الوزارة. فليصدر أمراً بقرض قيمته خمسة وعشرون مليوناً، أي جزء من مائة وعشرة أجزاء من الدين الوطني الإنكليزي، وسوف يرى من أين تصدر الإرادة السائدة. وعلى أي حال، فسوف نجد في وقت لاحق أيضاً أن جاك المغفل يستخدم أشباح زميله وسيده البرليني وأفكاره المجنونة على أنها وثائق ينسج منها نزواته النظرية الخاصة عن الحق، والقانون، والجريمة، الخ. ولسوف يسبب لنا هذا دهشة أقل ما دام حتى شبح الصحافة الوطنية «يعرض» عليه شيئاً ما بصورة متكررة، مثلاً الدولة الدستورية: إن الدراسة الأكثر سطحية للتشريع، مثلاً، قوانين الفقراء في جميع البلدان، تبين إلى أي مدى مضى الحكام حين توهموا أن في مقدورهم تحقيق شيء ما بواسطة «إرادتهم السائدة» وحدها، أي بفعل إرادتهم وحدها. وعلى أي حال، فإنه لم يكن بد للقديس سانتشو من أن يقبل وهم الفقهاء والسياسيين بشأن الإرادة السائدة كيما يتيح لإرادته الخاصة أن تنكشف بصورة رائعة في المعادلات والنقائض التي سوف يبتهج بها في الحال، وكيما يتوصل أخيراً، إلى تنظيف رأسه من أية فكرة حشرها فيه.

«احتسبوا كل سرور أيها الأخوة أن تقعوا في تجارب مختلفة» (القديس جاك المغفل [رسالة القديس يعقوب] ١ : ٢).

القانون = الإرادة المسيطرة للدولة،

= إرادة الدولة.

(*) «*sans facon*»، بالفرنسية في النص الأصلي.

نقائض:

إرادة الدولة، الإرادة الغريبة	- إرادتي، الإرادة الخاصة.
الإرادة السائدة للدولة	- إرادتي الخاصة.
	- إرادتي الذاتية.
رعايا الدولة الذين ينفذون قانون الدولة	- رعايا ذاتهم (الأوحدون) الذين يحملون قانونهم الخاص في ذاتهم .(ص ٢٦٨)

معادلات:

آ) إرادة الدولة	= لا إرادتي
ب) إرادتي	= لا إرادة الدولة.
جـ) الإرادة	= الرغبة
د) إرادتي	= لا إرادة الدولة
	= إرادة ضد الدولة.
	= إرادة سيئة حيال الدولة.
هـ) إرادة لا الدولة	= الإرادة الذاتية.
الإرادة الذاتية	= عدم إرادة في الدولة.
و) إرادة الدولة	= عدم إرادتي.
	= افتقاري إلى الإرادة.
ز) افتقاري إلى الإرادة	= وجود إرادة الدولة.

(نعرف سلفاً مما سبق أن وجود إرادة الدولة يساوي وجود الدولة، الأمر الذي تترتب عليه المعادلات الجديدة التالية):

ح) افتقاري إلى الإرادة	= وجود الدولة.
ط) إنكار افتقاري إلى الإرادة	= لا وجود الدولة.
ي) الإرادة الذاتية	= عدم الدولة.
ك) إرادتي	= لا وجود الدولة.

الملاحظة الأولى

وفقاً للصيغة الآنفة الذكر في الصفحة ٢٥٦:

«تقوم الدول طالما اعتبرت الإرادة المسيطرة معادلة لإرادة المرء الخاصة».

الملاحظة الثانية

«إن ذلك الذي كي يوجد» (هذا موجه إلى وعي الدولة) «يكون ملزماً بالاعتماد على الافتقار إلى الإرادة عند الغير هو خليقة للآخرين، بالضبط كما أن السيد خليقة الخادم». (ص ٢٥٧).

(المعادلات و، ز، ح، ط).

الملاحظة الثالثة

«إن إرادتي الخاصة هدامة الدولة. وبالتالي فإنها توسم من قبل هذه الأخيرة على أنها إرادة أنانية. إن الإرادة الخاصة والدولة هما قوتان عدوتان مميتتان يستحيل قيام السلام الأزلي بينهما». (ص ٢٥٧). «ولذا فإن الدولة تراقب الجميع حقاً، لأنها ترى في كل امرئ أنانياً». (الإرادة الأنانية) «وهي تخاف الأناني». (ص ٢٦٣). «إن الدولة... تعارض المبارزة... بل إن أي شجار يعاقب عليه» (حتى إذا لم تستدع الشرطة) (ص ٢٤٥).

الملاحظة الرابعة

«بالنسبة إليها، بالنسبة إلى الدولة، من الأساسي بصورة مطلقة ألا تكون لأي امرئ إرادته الخاصة؛ إذا كان لأي امرئ مثل هذه الإرادة، فلا بد للدولة أن تطرده» (تحبسه، تنفيه)؛ «إذا كان الجميع يملكون إرادة خاصة» («من هو هذا الشخص الذي تسميه الجميع»؟) «فإنهم سوف ينقضون الدولة إذن». (ص ٢٥٧).

ويمكن التعبير عن ذلك بصورة بلاغية أيضاً:

«ما هو نفع قوانينكم إذا لم يكن أحد يطيعها، وما هي فائدة أوامرك إذا لم يكن هناك امرؤ يقبل بها؟» (ص ٢٥٦)(*).

الملاحظة الخامسة

النقيضة البسيطة: «إرادة الدولة - إرادتي» تتلقى تعليلاً ظاهرياً في الفقرة التالية: «حتى إذا توهم المرء حالة يعبر فيها كل فرد في الأمة عن الإرادة نفسها، وبذلك فإن إرادة عامة» (!) «كاملة ترى النور، فإن الأمور ستظل على حالها. أفلن أكون اليوم وفيما بعد مرتبطاً بإراداتي بالأمس؟... إن فعل إرادة محدداً، يعني صنيعتي، سيصبح سيدي، لكنني أنا... الخالق، سوف أعوّق في مسيرتي وفي انحلالي... لأنني كنت أملك الإرادة بالأمس، فإنني أحرم اليوم من الإرادة؛ لقد كنت حراً في الإرادة بالأمس، وأنا اليوم ملزم» (ص ٢٥٨).

إن المبدأ الذي نادى به مرات عديدة الثوريون والرجعيون على حدّ سواء، ألا وهو إن الأفراد في الديمقراطية لا يمارسون سيادتهم إلا بصورة عابرة ومن ثم يتخلون عن السلطة في الحال - هذا المبدأ يسعى القديس سانتشو إلى استملاكه هنا بطريقة «خرقاء» بأن يطبق عليه نظريته الظواهرية عن الخالق والخليقة. والحال، إن نظرية الخالق والخليقة تنتزع من هذا المبدأ كل معنى. ووفقاً لهذه النظرية الخاصة به، فليس القديس سانتشو من دون إرادة

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة:] الملاحظة الخامسة. «يجرب البشر التمييز بين القانون والأمر الاعتباطي، أو الإيعاز... ومهما يكن من أمر، فإن كل قانون ينظم الأفعال البشرية... هو إعلان إرادة، وبالتالي أمر (إيعاز) «(ص ٢٥٦)... «يستطيع امرؤ ما، طبعاً، أن يعلن أن هذا الشيء يناسبه، ونتيجة ذلك يحظر بفعل قانون أن يفرض العكس عليه، معلناً أنه سوف يعامل كعدو كل من ينتهك هذا القانون... إنني مجبر على التكيف مع حقيقة أنه يعاملني كعدوه، لكن لن أسمح له قط بأن يعاملني كأنني صنيعته وأن يفرض حجته أو ربما جهالته قاعدة أتقيد بها» (ص ٢٥٦). وهكذا لا يرفع القديس سانتشو أية اعتراضات ضد القانون بشرط أن يعامل هذا القانون كل من ينتهكه كعدو. إن عداوته حيال القانون لا تستهدف إلا الشكل وحده وليس المحتوى. إن أي قانون قمعي يهدده بالموت والعذاب مقبول عنده إذا كان في مقدوره أن يرى فيه إعلاناً للحرب. إن القديس سانتشو يرضى بشرف اعتباره عدواً لا صنيعة. وفي الحقيقة إنه في أفضل الأحوال عدو «الإنسان»، لكنه صنيعة الأوضاع القائمة في برلين.

اليوم إذا هو غيّر إرادته بالأمس، وإذا عمد اليوم، إذ هو يملك إرادة معينة بصورة مختلفة، لأن يفرض على هذه الإرادة الراهنة، الأكثر استنارة، ثقل وإلزام الحماقات التي مجدها البارحة فجعل منها قانوناً لأنها كانت إذن، تعبيراً عن إرادته. وعلى العكس من ذلك، وفقاً لنظريته، فإن إرادته اليوم يجب أن تكون إنكاراً لإرادته بالأمس، لأنه ملزم بوصفه خالقاً بأن ينقض إرادته بالأمس. إنه ليس خالقاً إلا بقدر ما هو «بلا إرادة»، أما بوصفه كائناً قادراً على الإرادة فعلياً فإنه الخليقة على الدوام. (أنظر علم الظواهر). ومهما يكن من أمر، فإنه لا يترتب مطلقاً في هذه الحال أنه «بلا إرادة» اليوم «لأنه امتلك الإرادة بالأمس، بل بالأحرى، إنه ينطوي على إرادة سيئة حيال إرادته بالأمس، سواء اتخذت هذه الإرادة الأخيرة شكل القانون أم لا. وفي كلتا الحالتين يستطيع أن يلغيها كما اعتاد أن يفعل عموماً، يعني بوصفها إرادته. وبذلك يكون قد أعطى الأنانية المتفقة مع ذاتها حقها الكامل. وعلى أي حال، فإن الأمر سيان هنا ما إذا كانت إرادته بالأمس قد اتخذت أو لم تتخذ، خارج رأسه، شكلاً للوجود بوصفها قانوناً، على الأخص إذا تذكرنا أن «الكلمة التي أفلتت منه» قد تصرفت حياله من قبل بما لا يقلّ عن التمرد. وفي الصيغة الواردة الذكر أعلاه، يرغب القديس سانتشو فضلاً عن ذلك، في الحفاظ ليس على نزوته، على إرادته الخاصة حقاً، بل على إرادته الحرة، حرية إرادته، حريته التي هي إهانة خطيرة بحق القانون الأخلاقي للأناني المتفق مع نفسه. وإذ يرتكب القديس سانتشو هذه الإهانة، فإنه يمضي بعيداً جداً بحيث يجعل من الحرية الباطنية التي ما أشدّ ما أدينت أعلاه، حرية الانطواء على الإرادة السيئة، الفردية الحقيقية.

ويهتف سانتشو:

«كيف يمكن تغيير هذا؟ بطريقة واحدة فقط، بعدم الاعتراف بأي واجب، أي عدم الارتباط وعدم السماح لنفسي بالارتباط - ومهما يكن من أمر، فسوف يربطونني! لا يستطيع أحد أن يقيد إرادتي، وسوف تظل إرادتي السيئة حرة أبداً». (ص ٢٥٨).

«الطبول والأبواق تحيي!».

«سناه الربيعي!»[١٦٦].

وينسى القديس سانتشو هنا «أن يقوم بهذا التفكير البسيط»، ألا وهو أن «إرادته هي حقاً" مقيدة بقدر ما هي، بصورة منافية لإرادته، «إرادة سيئة»".

إن الصيغة الواردة أعلاه عن الإلزام المطبق على الإرادة الفردية من قبل الإرادة العامة المعبّر عنها في شكل القانون تكمل، على أي حال، الطريقة المثالية في النظر إلى الدولة، التي تنص على أن المسألة مسألة إرادة فقط، والتي قادت الكتّاب الفرنسيين والألمان إلى التفلسف الأكثر حذقاً(*).

وعلى أي حال، فإذا كان المقصود مجرد «رغبة» وليس «قدرة» وفي أسوأ الأحوال مجرد «إرادة الرفض»، فإننا لا نرى السبب في أن القديس سانتشو يريد أن ينقض كلياً هذا الموضوع الذي لا ينصب «للإرادة» و«الرفض» الذي هو قانون الدولة.

«القانون عامة، الخ. تلك هي المرحلة التي بلغناها اليوم». (ص ٢٥٦).

أهنالك شيء لا يصدقه جاك المغفل؟

***

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت من المخطوطة:] ما إذا كانت الإرادة الشخصية لفرد ما ستشعر أم لا غداً بأنها مضطهدة من قبل القانون الذي أسهم هو نفسه بالأمس في صنعه، فهذا يتوقف على تدخل ظروف جديدة: إن مصالحه يمكن أن تكون قد تغيرت حتى درجة كبيرة بحيث لم يعد قانون الأمس يقابلها مطلقاً. إذا كانت الظروف الجديدة تؤثر في مصالح الطبقة الحاكمة ككل، فإن هذه الطبقة سوف تغير القانون؛ وإذا أثرت في أفراد قلائل فقط، فإن الغالبية بالطبع سوف تغض الطرف عن إرادتهم السيئة.

إن سانتشو يستطيع الآن، مسلماً بحرية الرفض هذه، أن يقيم من جديد القيد المفروض على إرادة الشخص الواحد من قبل إرادة الآخرين، وهو بالضبط ما يشكل أساس تصور الدولة المثالي المذكور أعلاه. «إن كل شيء سينقلب رأساً على عقب إذا كان في وسع كل امرئ أن يفعل ما يحلو له... لكن من يقول إن كل امرئ يستطيع أن يفعل أي شيء؟" (إن «ما يحلو له» محذوف هنا بكل حذر).

«فليصبح كل واحد منكم أنا كلية القدرة!»، هذا ما أعلنه الأناني المتفق مع ذاته.

ويستطرد: «لماذا أنت موجود هناك، وما حاجتك إلى تحمل جميع الأشياء؟ دافع عن نفسك، وعندئذ لن يؤذيك أحد» (ص ٢٥٩) وكي يمحو آخر مظهر للخلاف يترك «بضعة ملايين» يقفون «كحماية» خلف الواحد «أنت»، بحيث أن المناقشة بأسرها يمكن أن تخدم جيداً كبداية «خرقاء» لنظرية عن الدولة من وحي روسو.

إن المعادلات التي درسناها حتى الآن كانت تستهدف الهدم الصرف للدولة والقانون. ولم يكن للأناني الحقيقي بدّ من أن يتخذ موقفاً صرفاً من كليهما. لقد أسفنا لأنه لم يتملكهما، ومن جهة أخرى، فرحنا بمشاهدة القديس سانتشو يحقق مأثرة تدمير الدولة بمجرد تغيير للإرادة – وهو تغيير يتوقف بدوره، طبعاً، على مجرد الإرادة. ومهما يكن من أمر، فإن التملك غير مفتقد هنا أيضاً، بالرغم من أنه يتبع مجراه في الظل تماماً، ولا يمكنه أن يحقق نتائج إلا في وقت لاحق، «من حين إلى حين». إن النقيضتين السابقتين:

إرادة الدولة، الإرادة الغريبة – إرادتي، الإرادة الخاصة.

الإرادة المهيمنة للدولة – إرادتي الخاصة.

يمكن تلخيصها كما يلي:

سيطرة الإرادة الغريبة – سيطرة الإرادة الخاصة.

وفي هذه النقيضة الجديدة، التي كانت تشكل على أي حال، طوال الوقت، الأساس الخفي لتهديمه الدولة بالإرادة الخاصة، يتملك شترنرالوهم السياسي بشأن حكم الهوى المتقلب، المشيئة الإيديولوجية. ولقد كان في وسعه أيضاً أن يعبّر عن ذلك كما يلي:

اعتباطية القانون – قانون الاعتباطية.

وعلى أي حال، فإن القديس سانتشو لا يبلغ مثل هذه البساطة في التعبير.

وفي النقيضة الثالثة حصلنا من قبل على «قانون يحمله في نفسه»، لكنه يمتلك القانون بصورة أكثر مباشرة أيضاً في النقيضة التالية:

القانون، إعلان } – { القانون، إعلاني إرادتي، إعلاني للإرادة

إرادة الدولة.

«يستطيع أمرؤ ما، طبعاً، أن يعلن أن هذا الشيء يناسبه، وبنتيجة ذلك يحظر بفعل قانون أن يفرض العكس عليه»، الخ. (ص ٢٥٦).

وإن هذا الحظر يترافق بالضرورة بالتهديدات. وإن النقيضة الأخيرة هامة من أجل القسم الخاص بالجريمة.

فصول. أخبرنا في الصفحة ٢٥٦ أنه ليس ثمة فرق بين «القانون» و«الأمر الاعتباطي،

الإيعاز»، لأن كليهما - «إعلان إرادة»، وبنتيجة ذلك «أمر». وتحت قناع التحدث عن «الدولة»، في الصفحات ٢٥٤ و٢٥٥ و٢٦٠ و٢٦٣، يتحدث شترنر عن الدولة البروسية ويعالج مسائل ذات أهمية عظمى بالنسبة إلى الصحافة الوطنية [*Vossische Zeitung*]، مثل الدولة الدستورية، وإمكانية استدعاء الموظفين، والغطرسة البيروقراطية، وموضوعات سخيفة مماثلة. وإن الشيء الهام الوحيد هنا هو اكتشاف أن البرلمانات الفرنسية القديمة أصرّت على حقها في تسجيل المراسيم الملكية لأنها أرادت أن «تقضي وفقاً لحقها الخاص». إن تسجيل القوانين من قبل البرلمانات الفرنسية شاهد الوجود إبّان صعود البوجوازية وبالتالي الضرورة التي وجد الملوك أنفسهم فيها، وقد أصبحوا في الوقت ذاته ملوكاً مطلقي السلطة، كي يتذرعوا حيال النبالة الإقطاعية والدول الأجنبية على حدّ سواء بوجود إرادة غريبة تتوقف إرادتهم الخاصة عليها فيما يزعمون، مع إعطاء البورجوازيين نوعاً من الضمان في الوقت ذاته. ويستطيع القديس ماكس أن يعلم المزيد عن ذلك من تاريخ محبوبه فرانسوا الأول؛ وفيما عدا ذلك فإن في مقدوره، قبل أن يتحدث عن هذه المسألة مرة أخرى، أن يستشير المجلدات الأربعة عشر لكتاب:بشأن ما أرادته البرلمانات الفرنسية وما لم ترده وما كانت تمثله [*Des Etats géneraux et autres assembblees nationales*، باريس ١٧٨٨]. وعلى العموم، فإنه من المناسب أن نحشر هنا فصلاً قصيراً عن مطالعات قديسنا التواق جداً إلى الفتوحات. ففيما عدا المؤلفات النظرية مثل كتابات فويرباخ وب. باور، وكذلك التقليد الهيغلي الذي يشكل مصدره الرئيسي، فيما عدا هذه المصادر النظرية المقتصرة على الحد الأدنى، يستخدم صاحبنا سانتشو ويستشهد بالمصادر التاريخية التالية: بخصوص الثورة الفرنسية كتاب روتنبرغ [مقالات سياسية] *Politische Reder*، وكتاب باور *Denkwurdigkeiten* [مذكرات]؛ وبخصوص الشيوعية- برودون، كتاب أ. بيكر *Einundzwenzig Bogen, Volks Philosophie* [فلسفة الشعب] وتقرير بلونتشلي؛ وبخصوص الليبرالية - *Vossische Zeitung* و*Vaterlandsblâtter* [الصحافة الوطنية] السكسونية، وبروتوكولات مجلس بادن، وEinunpzwangig Bogen، [الأوراق الإحدى والعشرون] مرة أخرى وكتاب باور الذائع الصيت[١٦٧]، وبالإضافة إلى ذلك، هنا

وهناك، كمراجع تاريخية، يستشهد كذلك بالتوراة، وكتاب سكلوزر [القرن الثامن عشر] *Islahundert*[١٦٨]، وكتاب لويس بلان [تاريخ عشر سنوات] *histoire de dix ans*، وكتاب هنريخ [المحاضرات السياسية] *PolitischeVerlesungen*، وكتاب بيتينا [هذا الكتاب يخص الملك] *Dies Bush Gehort Den Konig*، وكتاب هيس *Triarchie*[١٦٩]، والحوليات الألمانية الفرنسية، و*Anekdeta* [حكايات] زوريخ، وموريتزكارييز بخصوص كاتدرائية كولونيا، وجلسة مجلس باريس للأعيان بتاريخ ٢٥ نيسان (أبريل) ١٨٤٤[١٧٠]، وكارل نويرك[١٧١] و*Emilia Saletti*[١٧٢]، والتوراة، وباختصار قاعة مطالعة برلين بأكملها بالإضافة إلى صاحبها، ويليبالد الكسيس كابانيس. وبعد هذه المسطرة عن دراسات سانتشو المعمقة، يستطيع المرء أن يفهم بكل سهولة لماذا يجد بعد، في هذه الأرض الدنيا، أشياء غريبة، يعني مقدسة، بصورة لا حصر لها.

٣ ـ الجريمة

الملاحظة الأولى

«إذا سمحت لإنسان آخر أن يعتبرك على حق، فإنه يملك إذن، بصورة مساوية أن تقبل بأن يعتبرك على باطل. وإذا حصلت منه على الاستحسان والمكافأة، فتوقع إذن، الاتهام والعقاب منه. إن الحق يترافق بالباطل، والشرعية بالجريمة. من أنت؟ أنت - مجرم!" (ص ٢٦٢).

إن القانون المدني يترافق بقانون العقوبات، وقانون العقوبات بقانون التجارة. من أنت؟ أنت تاجر!

ولقد كان في وسع القدس سانتشو أن يوفر علينا هذه المفاجأة وهذه الصدمة. وليس لهذه الصيغة: «إذا سمحت لإنسان آخر أن يعتبرك على حق، فإن عليك إذن، بصورة مساوية أن تقبل بأن يعتبرك على باطل»، أي معنى عنده إذا كان المقصود منها إضافة تعريف جديد؛ ذلك أن إحدى معادلاته السابقة تقرر من قبل: إذا سمحت لإنسان آخر أن يعتبرك على حق،

فإنك تسمح إذن، بأن تدان من قبل حق غريب، يعني ما ليس هو بحقك، وبالتالي أن تعتبر على باطل.

١ - التكريس البسيط للجريمة والعقاب

آ- الجريمة

فيما يتعلق بالجريمة، نعرف من قبل أنها الاسم المعطى لمقولة عامة من الأناني المتفق مع ذاته، إنكار المقدس، الخطيئة. وفي النقائض والمعادلات المعطاة سابقاً بشأن أمثلة على المقدس (الدولة، الحق، القانون)، كان في الإمكان إطلاق اسم الجريمة على العلاقة السلبية للأنا بهذه المقدسات، أو بصلة الوصل؛ بالضبط كما في المنطق الهيغلي - الذي هو أيضاً مثال على المقدس، يستطيع القديس سانتشو أن يقول أيضاً: أنا لست المنطق الهيغلي، أنا خاطئ ضد المنطق الهيغلي. وما دام يتحدث عن الحق، والدولة، الخ، فقد كان من واجبه هذه المرة أن يستطرد: مثال آخر على الخطيئة أو الجريمة هو ما يسمى الجرائم الحقوقية أو السياسية. وبدلاً من ذلك، فإنه يخبرنا من جديد بصورة مفصلة: بأن هذه الجرائم تشكل:

الخطيئة ضد المقدس،

الخطيئة ضد الفكرة الثابتة،

الخطيئة ضد الشبح،

الخطيئة ضد الإنسان،

«ليس للمجرم وجود إلا ضد شيء ما مقدس». (ص ٢٦٨).

«ليس ثمة مبرر لوجود قانون العقوبات إلا بفضل المقدس». (ص ٣١٨).

«تنشأ الجرائم من الفكرة الثابتة». (ص ٢٦٩).

«يرى المرء هنا أن «الإنسان» مرة أخرى هو الذي يخلق كذلك مفهوم الجريمة، والخطيئة، وبذلك الحق أيضاً». (كان العكس من قبل).«إن إنساناً لا أعرف الإنسان فيه خاطئ». (ص ٢٦٨).

الملاحظة الأولى

«أيمكنني أن أفترض أن امرءً ما يرتكب جريمة ضدي» (إن هذا يستهدف معارضة موقف الشعب الفرنسي والتأكيد على أن تلك كانت الحال بالنسبة إلى الثورة)، «دون الافتراض أيضاً بأن عليه أن يتصرف كما اعتبر أنه حق؟» وإن أفعالاً من هذا النوع أسميها الحق، والخير، الخ، وأسمي جريمة تلك الأفعال التي تنحرف عن ذلك. وبالتالي فإنني أفكر بأن على الآخرين أن ينشدوا الهدف ذاته الذي أنشده... بوصفهم كائنات يجب أن تطيع نوعاً من القانون «العقلاني». (الدعوة! المصير! الواجب! المقدس...) «إنني أقرر ما معنى الإنسان وما معنى السلوك الإنساني حقاً، وأطلب من كل واحد أن يصبح هذا القانون بالنسبة إليه القاعدة والمثل الأعلى، وإلا فإنه يبرهن على أنه خاطئ ومجرم...» (ص [٢٦٧]، ٢٦٨).

وفي الوقت ذاته يذرف دمعة ثقيلة وباعثة على القلق عند قبر أولئك «الناس الخاصين» الذي ذبحوا باسم المقدس في حقبة الإرهاب على يد الشعب السيد . وفيما عدا ذلك، يبين بواسطة مثال جديد كيف يمكن من وجهة النظر هذه للمقدس أن تحدد لائحة الجرائم الفعلية بصورة اعتباطية.

«إذا اتخذ هذا الشبح، الإنسان، كما في الثورة، على أنه نموذج «المواطن الصالح»، فإن جميع «الجرائم والجنح السياسية» المعهودة سوف تتسبب عن هذا المفهوم عن الإنسان». (وكان يجب عليه أن يقول: هذا المفهوم، الخ، يسبب من تلقاء نفسه الجرائم المعهودة). (ص ٢٦٨).

إن السذاجة هي صفة سانتشو الرئيسية في الفصل عن الجريمة. وإن لدينا على ذلك مثالاً لامعاً في تحويله لامتسرولي (sans-culottes) الثورة إلى «مواطنين صالحين» برلينيين، وذلك بفعل إساءة استعمال ترادفية لكلمة مواطن. فعند القديس ماكس أن «المواطنين الصالحين والموظفين المخلصين» عبارتان غير قابلتين للانفصال. وبالتالي فإن «روبسبيير، على سبيل المثال، وسان جوست، وهلم جراً» سوف يكونون «الموظفين المخلصين»، في

حين كان دانتون مسؤولاً عن العجز المالي وقد بذّر أموال الدولة. لقد بدأ القديس سانتشو بذلك بداية جيدة من أجل وضع تاريخ للثورة لاستعمال البورجوازي والمزارع البروسيين.

الملاحظة الثانية

بعدما وصف لنا على هذا الغرار الجريمة السياسية الحقوقية على أنها مثال على الجريمة عامة – يعني مقولته عن الجريمة، والخطيئة، والإنكار، والعداوة، وانتهاك المقدس واحتقاره، والسلوك الشائن حيال المقدس – يستطيع القديس سانتشو أن يعلن الآن بكل ثقة:

«في الجريمة، أكد الأناني ذاته حتى الآن وسخر من المقدس». (ص ٣١٩).

إن جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الآن تسجل في هذا المقطع في الرصيد الدائن للأناني المتفق مع ذاته، وإن كان لا بد لنا في وقت لاحق من تسجيل عدد قليل منها في رصيده المدين. إن سانتشو يعتقد أن جميع الجرائم التي ارتكبت حتى الآن لم يكن لها سبب إلا السخرية من «المقدس» وتأكيد الذات ليس ضد الأشياء، بل ضد المقدس في مظهرالأشياء. ولما كانت السرقة التي يرتكبها مسكين بائس يتملك فلساً يخص امرءً آخر يمكن أن توضع في مقولة الجريمة ضد القانون، فإن هذا يكفي كي يكون هذا المسكين البائس قد ارتكب السرقة لمجرد اللذة في انتهاك القانون. تماماً مثلماً تخيل جاك المغفل، في فقرة سابقة، أن القوانين لم تعمل واللصوص لم يسجنوا إلا إكراماً للمقدس.

ب ـ العقاب

ما دمنا نعالج الجرائم الحقوقية والسياسية على وجه الدقة، فإننا نعلم بهذا الشأن أن مثل هذه الجرائم «بالمعنى العادي» تتضمن عقاباًعادة، أو كما هو مكتوب فإن «الموت ثمن الخطيئة». وإنه لمن المفروغ منه، بعد ما عرفناه من قبل عن الجريمة، أن العقاب يشكل رد فعل الدفاع الذاتي من جانب المقدس ضد أولئك الذين يدنسونه.

الملاحظة الأولى

«ليس للعقاب معنى إلا حين يكون تكفيراً عن انتهاك شيء ما مقدس». (ص ٣١٦).

في العقاب «نرتكب جنون الرغبة في إرضاء الحق، الشبح» (المقدس). «إن المقدس يجب «هنا» أن يدافع عن نفسه ضد الإنسان». (إن القديس سانتشو هنا «يرتكب جنون» الخلط بين «الإنسان» و«الأوحدين»، «الأنوات الخاصة»، الخ، (ص ٣١٨).

الملاحظة الثانية

«إن قانون العقوبات لا يوجد إلا بفضل المقدس ويزول من تلقاء ذاته حين يتخلى عن العقاب». (ص ٣١٨).

إن ما يريد القديس سانتشو أن يقوله فعلياً هو: إن العقاب يزول من تلقاء ذاته إذا جرى التخلي عن قانون العقوبات، أي أن العقاب لا يوجد إلا بفعل قانون العقوبات. «لكن أليس» لا يوجد قانون للعقوبات إلا بسبب العقاب «هراء صرفاً، وأليس» العقاب الذي لا يوجد إلا بفعل قانون العقوبات «هراء صرفاً أيضاً"؟ (سانتشو ضد هيس، ويغان، ص ١٨٦). إن سانتشو هنا يخطئ فيأخذ قانون العقوبات على أنه مبحث في الأخلاق اللاهوتية.

الملاحظة الثالثة

هذا مثال على كيفية نشوء الجريمة من الفكرة الثابتة:

«إن قداسة الزواج فكرة ثابتة. وعلى القداسة يترتب أن الخيانة الزوجية جريمة، وبالتالي فإن قانوناً معيناً عن الزواج» (الأمر الذي يثير ضجراً عظيماً لدى «المجلسين إلا...(*) و«أمبراطور جميع الر...(**)، هذا إذا تركنا جانباً «أمبراطور اليابان» و «أمبراطور الصين»، وبصورة خاصة «السلطان») «يفرض على الزنا عقوبة تطول مدتها أو تقصر». (ص ٢٦٨).

إن فريدريك غويلوم الرابع، الذي يحسب أنه قادر على إصدار القوانين المتفقة مع المقدس، وبالتالي فهو في خصام على الدوام مع العالم كله، يستطيع أن يعزي نفسه بفكرة أنه وجد في صاحبنا سانتشو على الأقل رجلاً واحداً مشرباً بالإيمان بالدولة. فليقارن

(*) يقصد الألمانيين.

(**) يقصد الروس.

القديس سانتشو قانون الزواج البروسي، الذي لا وجود له إلا في رأس مؤلفه، مع فقرات القانون المدني السارية المفعول في الممارسة، وسوف يكون في مقدوره أن يكتشف الفرق بين قوانين الزواج المقدسة والدنيوية. ففي مجموعة الأوهام البروسية، يجب أن تفرض قداسة الزواج من قبل الدولة على الرجال والنساء على حد سواء، وفي الممارسة الفرنسية، حيث تعتبر الزوجة الملكية الخاصة لزوجها، الزوجة وحدها هي التي تعاقب على الزنا، وفي هذه الحال بناء على طلب الزوج وحده، الذي يمارس إذن، حقوقه الخاصة بالملكية.

٢ ـ تملك الجريمة والعقاب بواسطة النقيضة

الجريمة بمعنى الإنسان	=	انتهاك قانون الإنسان. (انتهاك إعلان إرادة الدولة، انتهاك سلطة الدولة) (ص ٢٥٩ وما يليها).
الجريمة بمعناي	=	انتهاك قانوني (انتهاك إعلان إرادتي، انتهاك سلطتي) (ص ٢٥٦، وفي مواضع أخرى).

إن هاتين المعادلتين نقيضتان وتشتقان بكل بساطة من التناقض بين «الإنسان» و«الأنا»، وهما مجرد خلاصة لما سبق قوله.

المقدس يعاقب «الأنا» الجريمة = العداوة لقانون الإنسان (المقدس)	=	– «أنا» أعاقب «الأنا». العداوة = جريمة ضد قانوني.
المجرم = عدو أو خصم المقدس (المقدس على أنه شخص معنوي)	=	العدو أو الخصم = مجرم ضد «الأنا» المجهزة بجسد

\العقاب = الدفاع الذاتي للمقدس ضد «الأنا»	ـ	دفاعي الذاتي = عقاب الأنا «للأنا».

العقاب = تكفير (ثأر الإنسان حيال «الأنا»).	ـ	التكفير (\الثأر) = عقاب الأنا «للأنا».

في النقيضة الأخيرة، يمكن أن يسمى التكفير أيضاً التكفير \الذاتي طالما أن تكفيري أنا، هو في تعارض مع تكفير \الإنسان.

وإذا لم نأخذ في حسابنا سوى الطرف الأول في المعادلات النقيضة الواردة الذكر أعلاه، فإن المرء يحصل على السلسلة التالية من النقائض حيث القضية تتضمن على الدوام \الاسم المقدس، والعام، والغريب، في حين تتضمن النقيضة على الدوام \الاسم الدنيوي، والشخصي، والمناسب.

الجريمة – العداوة

المجرم – العدو أو الخصم

العقاب – دفاعي

العقاب – تكفير، ثأر، تكفير، ذاتي.

وسوف نقول في الحال كلمات قليلة عن هذه المعادلات والنقائض التي هي بحدّ ذاتها بالغة البساطة بحيث يستطيع حتى «المولود أبلها» (ص ٤٣٤) أن يتقن هذه الطريقة «الوحداء» في التفكير خلال خمس دقائق. لكننا سوف نستشهد قبل ذلك ببعض الفقرات ذات الدلالة بالإضافة إلى الفقرات الواردة أعلاه.

الملاحظة الأولى:

«بالنسبة إلي لا يمكنك قط أن تكون مجرماً بل خصماً فحسب» (ص ٢٦٨)، و«عدواً» بالمعنى ذاته (ص ٢٥٦) – وأن الجريمة على اعتبارها عداوة الإنسان يستشهد عليها (في الصفحة ٢٦٨) بمثال «أعداء الوطن الأم». – «\العقاب يجب» (مسلمة أخلاقية) «أن يستبدل

بالتكفير، الذي بدوره لا يمكن أن يستهدف وفاء الحق أو العدالة، بل إعطاء التعويض لنا" (ص ٣١٨).

الملاحظة الثانية:

بينما يهاجم القديس سانتشو هالة (طاحونة ثرثرة) السلطة القائمة، فهو لا يستحصل حتى على معرفة بهذه السلطة، فكم بالحري أن يهاجمها؛ إنه يقتصر على صياغة المطلب الأخلاقي بوجوب أن تتغير صورياً علاقة «الأنا» بها. (أنظر المنطق).

«أنا ملزم بأن أصبر على حقيقة» (ثقة متبجحة) «أنه» (أي عدوي، الذي يقف وراءه بضعة ملايين من الشركاء) «يعاملني بوصفي عدواً له؛ لكنني لن أسمح له قط بأن يعاملني على أنني صنيعته أو أن يجعل أسبابه أو ربما انعدام الأسباب عنده مبدأي الموجه»، (ص ٢٥٦)، (حيث لا يترك للسيد سانتشو إلا حرية محدودة جداً، ألا وهي الاختيار بين التهاون بأن يعامل على أنه صنيعته أو تحمل الجلدات الثلاثة آلاف والثلاثمئة التي وجهها ميرلين إلى ردفيه(*). وإن هذه الحرية ليمنحه إياها أي قانون عقوبات، من دون أن يسأله بصورة مسبقة، بأية طريقة ينبغي له أن يعلن عن عداوته له). -«لكن حتى إذا أرهبت خصمك بفضل قوتك» (إذا كنت بالنسبة إليه «قوة مرهوبة»)، فإنك لا تصبح من جراء ذلك سلطة مقدسة، إلا إذا كان لصاً. إنه لا يدين لك بالاحترام أو التبجيل، حتى إذا كان لا بدّ له أن يكون على حذر حيالك وحيال سلطانك». (ص ٢٥٨).

إن القديس سانتشو هو الذي يظهر هنا على أنه «لص»(**) يماحك بقدر كبير من الجلد بشأن الفرق بين «الفرض» و«كن موضع التبجيل»، «كن على حذر» و«انتبه» - وهو فرق يبلغ على الأكثر جزءاً من ستة عشر جزءاً. حين يكون القديس سانتشو «على حذر» حيال امرئ ما، فإنه

(*) posaderas، بالإسبانية في النص الأصلي.

(**) ثمة تلاعب بالألفاظ هنا. ففي الأصل الألماني تعني كلمة «schacher» التي يستخدمها شترنر في الفقرة الواردة الذكر «بائساً» أو «لصاً»، هذا في حين أن كلمة «schacher» تعني المساومة والمماحكة.

«يستسلم للتفكير، ويكون لديه موضوع يفكر فيه، وهو موضوع يوحي إليه بالاحترام ويستشعر حياله الانقباض والخوف». (ص ١١٥).

وفي المعادلات أعلاه، وصف العقاب، والثأر، والتكفير، الخ، فكأنها صادرة عن الأنا، فقط؛ وبقدر ما يكون القديس سانتشو موضوعاً للتكفير يمكن قلب النقيضة؛ وعندئذ يحوّل التكفير الذاتي إلى إرضاء الغير على حسابي من قبل امرئ آخر أو إلى إساءة إلى تعويضي.

الملاحظة الثالثة:

إن الإيديولوجيين الذين أمكن أن يتخيلوا أن الحق والقانون والدولة، الخ، تنشأ من مفهوم عام، مثلاً في آخر تحليل مفهوم الإنسان، وإنها تحققت إكراماً لهذا المفهوم - إن هؤلاء الإيديولوجيين أنفسهم يمكن بالطبع أن يتخيلوا كذلك أن الجرائم ضد مفهوم ما ترتكب بدافع الاستهتار وحده، إن الجرائم عامة ليست شيئاً آخر سوى السخرية من المفاهيم، وإذا هي عوقبت فما ذلك إلا لمجرد التعويض عن المفاهيم المهانة. ولقد قلنا من قبل بهذا الشأن ما كان يجب قوله فيما يتعلق بالحق، وقبل ذلك أيضاً، فيما يتعلق بالتراتب، وهو ما نحيل القارئ عليه.

وفي النقائض آنفة الذكر تعارض التعريفات المكرسة - جريمة، عقاب، - باسم تعريف آخر يستخرجه القديس سانتشو بطريقته المفضلة من هذه التعريفات الأولى ويستملكه. وإن هذا التعريف الجديد الذي لا يمثل هنا، كما قلنا، إلا بوصفه اسماً صرفاً، يفترض فيه، بوصفه اسماً دنيوياً، أنه يتضمن العلاقة الفردية المباشرة ويعبِّر عن الشروط الفعلية. (أنظر المنطق). والحال، إن تاريخ الحق يبين أن هذه الشروط الفعلية الفردية في شكلها الأكثر قسوة كانت في الحقب الباكرة الأكثر بدائية تشكل الحق بصورة مباشرة. ومع تطور المجتمع البورجوازي، وبالتالي مع تحول المصالح الخاصة إلى مصالح طبقية، تغيرت علاقات الحق واكتسبت شكلاً متحضراً. لم تعد تعتبر فردية بعد الآن، بل علاقات عامة. وفي الوقت ذاته، وضع تقسيم العمل حماية المصالح المتنازعة للأفراد المنفصلين في أيدي أشخاص قلائل، وبذلك تلاشى النمط الهمجي في تقرير الحق. إن نقد القديس سانتشو للحق في النقائض

الواردة الذكر أعلاه يقتصر بمجمله على المناداة بأن التعبير المتحضرعن علاقات الحق وهذا التقسيم للعمل ثمرة «الفكرة الثابتة» للمقدس، ومن جهة ثانية، الادعاء لنفسه بالتعبير الهمجي عن علاقات الحق والطريقة الهمجية في تسوية النزاعات. فعنده، إن المسألة مسألة أسماء ليس غير؛ أما الشيء بالذات فلا يمسه على الإطلاق؛ وبالفعل فإنه لا يعرف شيئاً عن العلاقات الفعلية التي تقوم عليها هذه الأشكال المختلفة للحق، ولا يتبين من جديد في التعبير الحقوقي عن العلاقات الطبقية إلا الأسماء المؤمثلة لهذه العلاقات الهمجية القديمة. وهكذا فإننا نكتشف من جديد الضغينة في إعلان الإرادة الشترنرية، والدفاع الذاتي في العداوة، الخ، ونسخة رديئة عن قانون الأقوى وممارسة أسلوب الحياة الإقطاعية القديمة، في الثأر وفي التكفير، الخ [شريعة القصاص[١٧٣]] Jus Talianis، و[سيادة] الجرمان القدماء[١٧٤] Gewre، و[التكفير][١٧٥] Compensatis، و[التعويض][١٧٦] Satisfactio - وباختصار العناصر الرئيسية المتوافرة في [قوانين البرابرة][١٧٧] leges barbarorum و[العادات الإقطاعية][١٧٨] consuuetudines feudorum التي استملكها القديس سانتشو ليس من المكتبات بل من أقاصيص معلمه القديم أماديس الغولي وافتتن بها أيما افتتان. وهكذا فإن القديس سانتشو ينتهي في آخر تحليل إلى وصية أخلاقية عديمة الفعالية بأن على كل امرئ أن يستحصل التعويض بنفسه وينفذ العقاب. إنه يؤمن مع دون كيخوت بأنه يستطيع بواسطة وصية أخلاقية فحسب، ومن دون مزيد من الضوضاء، أن يحول القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل إلى قوى شخصية. أما مدى ارتباط العلاقات الحقوقية بتطور تلك القوى المادية الناشئة عن تقسيم العمل، فهذا ما يتبين بكل وضوح من التطور التاريخي للسلطة القضائية وشكاوى السادة الإقطاعيين بشأن تطور الحق. (أنظر مثلاً مونتيل، المؤلف المذكور، القرنان الرابع عشر والخامس عشر). ولقد جعلت سلطة المحاكم تزداد أهمية بالضبط في هذه الحقبة المتوسطة بين حكم الأرستقراطية وحكم البورجوازية، حين تصادمت مصالح الطبقتين، وحين اتسعت التجارة بين الأمم الأوروبية أكثر فأكثر، وبالتالي اتخذت العلاقات الأممية

نفسها طابعاً بورجوازياً. ولقد بلغت سلطة المحاكم ذروتها تحت حكم البورجوازية، حين أصبح هذا التقسيم الكامل للعمل أمراً لا مفرَّ منه. أما ما يتوهمه في هذا الشأن القضاة، هؤلاء الخدام لتقسيم العمل، وبالأحرى أساتذة التشريع(*)، فتلك مسألة عديمة الأهمية تماماً.

٣ - الجريمة بالمعنى العادي والمعنى فوق العادي

رأينا أعلاه أن الجريمة بالمعنى العادي قد وضعت بواسطة تزوير في «حساب الدائن» للأناني بالمعنى فوق العادي. إن هذا التزوير ليصبح بيّناً للعيان الآن. وإن الأناني فوق العادي يجد الآن أنه لا يرتكب إلا جرائم فوق عادية يجب أن يؤكد تفوقها على الجرائم العادية. وهكذا فإننا نسجل في حساب الأناني المذكور أعلاه الجرائم العادية التي سجلت من قبل في جانب الحساب الدائن.

إن صراع المجرمين العاديين ضد ملكية الغير يمكن التعبيرعنه كذلك كما يلي: (بالرغم من أن هذا ينطبق على أي منافس):

إنهم -«ينشدون خيرات الغير» (ص ٢٦٥)،

ينشدون خيرات مقدسة،

ينشدون المقدس، الذي بفضله يتحول المجرم العادي إلى «مؤمن». (ص ٢٦٥).

لكن هذا اللوم الذي يوجهه الأناني بالمعنى فوق العادي إلى المجرم بالمعنى العادي إنما هو مظهر لوم - لأنه إذا كان ثمة من يطمح إلى تطويق العالم بأسره بهالة مقدسة، فإنما هو الأناني في الحقيقة. إن ما يأخذه بالفعل على المجرم ليس السعي إلى «المقدس»، بل السعي إلى «الخيرات».

وبعدما يبني القديس سانتشو «عالماً شخصياً، سماء»، وهو في هذه المرة عالم وهمي من الضغائن ومغامرات الفرسان في ملء العالم الحديث، وبعدما يعطي في الوقت نفسه إثباتاً مزوداً بالوثائق على تفوقه، بوصفه مجرماً فروسياً، على المجرمين العاديين، فإنه ينظم

(*) professores juris، باللاتينية في النص الأصلي.

مرة أخرى حملة صليبية ضد «الأبالسة والشياطين والجنيات» ضد «الأشباح والأطياف والأفكار الثابتة». إن خادمه الأمين، شيليغا، يخبُّ خلفه بكل تبجيل. لكن بينما هما ماضيان في طريقهما تقع المغامرة المدهشة لأولئك البائسين الذين كانوا يجرون إلى موضع ليست بهم رغبة في الذهاب إليه، كما هو موصوف في الفصل الثاني والعشرين عند سرفانتس. ذلك أنه بينما كان فارسنا الهائم وخادمه دون كيخوت يعدوان عدواً وئيداً في سبيلهما، رفع سانتشو عينيه ورأى حوالى اثني عشرة رجلاً يتقدمون نحوهما راجلين، وقد صفدت أيديهم وقيدوا إلى بعضهم بعضاً بسلسلة طويلة، يرافقهم ضابط وأربعة دركيين ينتسبون إلى هرمانداد المقدسة[١٧٩]، إلى المقدس بالذات. وحين اقتربوا جداً سأل القديس سانتشو الحرس بكل أدب أن يتلطفوا فيخبروه عن السبب الذي سيق من أجله هؤلاء الناس في الأغلال. «إنهم محكومون من قبل صاحب الجلالة، في الطريق إلى سباندو[١٨٠]، ولا حاجة بك لمعرفة المزيد». فصاح القديس سانتشو: «كيف، ثمة بشر مكروهون؟ أيمكن أن يمارس الملك العنف ضد «الأنا الخاصة» لأي إنسان؟ في هذه الحال آخذ على نفسي رسالة وضع حدّ لهذا العنف». «إن سلوك الدولة هو العنف الذي تسميه حقاً. أما العنف الذي يرتكبه الفرد فتسميه جريمة». وبناء على ذلك فقد أخذ القديس سانتشو بادئ الأمر في وعظ المجرمين، قائلاً إنه يجب عليهم ألا يحزنوا، وإنه على الرغم من كونهم «غير أحرار»، فإنهم لا يزالون «خاصتهم»، وإنه على الرغم من أن «عظامهم» ربما «طقطقت» تحت جلدات السوط، وأنه ربما حدث أن «انتزعت منهم ساق واحدة»، لكن فيما قال سوف تنتصرون على هذا كله، لأنه «ليس هناك من امرئ يستطيع أن يقيد إرادتكم». «وإنني لواثق أنه ليس في العالم سحر يستطيع أن يوجه أو يقسر إرادتكم، كما يتصور بعض السذج. ذلك أن الإرادة عملنا الكيفي الحر، وليس ثمة عشب سحري أو رقية يستطيعان قسرها!» «أجل، ليس هناك من يستطيع أن يقيد إرادتكم ولسوف تظل إرادة الرفض عندكم طليقة!».

لكن بما أن هذه الوعظة لم تهدئ المحكومين، الذين أخذوا يروون كل بدوره كيف أدينوا ظلماً، فقد قال سانتشو: «أيها الأخوة الأحباء، لقد بات واضحاً لي مما رويتم أنه على الرغم من أنكم عوقبتم على جرائمكم، فإن العقاب الذي سوف تتحملون لا يمنحكم مع

ذلك إلا تعويضاً ضئيلاً؛ وبالتالي، إنكم تتحملونه بقدر كبير من النفور ومن دون أي فرح. وإنه لمن الممكن حتى درجة كبيرة أن يكون سبب دماركم ضعف النفس أمام الألم الشديد في الحالة الواحدة، والفقر في الحالة الثانية، وانعدام الحماية في الحالة الثالثة، وأخيراً تحيز القاضي، وإنكم لم تعطوا العدالة التي كانت من حقكم. وإن هذا كله ليجبرني على أن أبين لكم لماذا أرسلتني السماء إلى العالم. لكن بما أن حكمة الأناني المتفق مع ذاته تنص على عدم اللجوء إلى العنف فيما يمكن الحصول عليه بالرضا، فإنني أطلب هنا من كل من السادة الضابط والدركيين إطلاق سراحكم والسماح لكم بأن تذهبوا كل في سبيله. وفيما عدا ذلك، يا أحبائي الدركيين، فإن هؤلاء البائسين لم يسببوا لكم أي ضرر. إنه لا ينبغي للأناني المتفق مع ذاته أن يصبح جلاد الأوحدين الآخرين الذين لم يسببوا له أي ضرر. ومن المؤكد أن «مقولة الشيء المسروق تحتل المكانة الأولى» بالنسبة إليكم. لماذا أنتم على هذه الدرجة من «الحماسة» «ضد الجريمة»؟ «الحق الحق أقول لكم إنكم متحمسون من أجل الأخلاق، أنتم مليئون بفكرة الأخلاق». «إنكم تضطهدون كل ما هو معاد لها». - «ونظراً لقسمكم كموظفين»، فإنكم «تسوقون هؤلاء المحكومين المساكين إلى السجن» - «أنتم المقدس»! إذن، أطلقوا سبيل هؤلاء الناس عن طيبة خاطر. وإلا فإن عليكم أن تواجهوني، أنا الذي «أقلب الأمم بنفخة واحدة من الأنا الحية»، الذي «ارتكب الدنس الأشد فداحة» و«لا أخاف حتى من القمر».

وهتف الضابط: «في الحقيقة إن تلك وقاحة رائعة! إنه لمن الأفضل لك أن تضع هذا الطست على رأسك بصورة قويمة وتمضي في سبيلك!».

ولكن القديس سانتشو، الذي استشاط غيظاً لهذه الفظاظة البروسية، سدد رمحه واندفع في اتجاه الضابط بكل سرعة «الإبدال»، بحيث ألقى به أرضاً في الحال. وتلا ذلك فوضى عامة تحرر المحكومون خلالها من قيودهم، وألقى دركي بدون كيخوت - شيليغا في قناة لاندويهر[١٨١] أو حفرة الخرفان، بينما كان القديس سانتشو ينجز أعظم المآثر بطولة في الصراع ضد المقدس. ولم تمضِ دقائق حتى كان رجال الدرك قد تفرقوا، وشيليغا قد زحف خارجاً من حفرته، والمقدس قد صفي بصورة مؤقتة.

عندئذ جمع القديس سانتشو حوله المحكومين المحررين وخاطبهم كما يلي (ص ٢٦٥، ٢٦٦ من «الكتاب»).

«ما المجرم العادي» (المجرم بالمعنى العادي) «إن لم يكن إنساناً ارتكب الخطيئة المميتة» (يا له من قاص مميت من أجل سكان المدن والأرياف) «التي هي الطموح إلى ما يخص الناس بدلاً من نشدان ما هو خاص به؟ لقد مدّ يده إلى الخيرات البغيضة» (تمتمة عامة بين المحكومين ضد هذا الحكم الأخلاقي) «التي تخصّ الغير، لقد فعل ما يفعله المؤمنون الذين يطمحون إلى ما يخص الله» (الجرم بوصفه نفساً مشرقة). «ماذا يفعل الكاهن الذي يعظ المجرم؟ إنه يبين له الخطأ الجسيم الذي ارتكبه حين دنس بعمله ما تعتبره الدولة مقدساً، ملكية الدولة، التي تتضمن كذلك حياة رعايا هذه الدولة. ألم يكن أحرى به أن يفهمه أنه لطخ سمعته» (ضحك مكبوت بين المحكومين على هذا التملك الأناني للغو الإكليريكي المبتذل) «حين لم يحتقر ملكية الغير بل اعتبرها جديرة بأن تسرق» (همس بين المحكومين). «لقد كان في وسعه أن يفعل ذلك لو لم يكن كاهناً» (أحد المحكومين: «بالمعنى العادي»!). وعلى أية حال، فأنا «أتحدث مع المجرم كما أتحدث مع أناني وسوف يعتريه الخجل» (هتافات عالية لا حياء فيها من جانب المجرمين الذين لا يستشعرون مطلقاً الدعوة إلى الخجل)، «ليس لأنه ارتكب جريمة ضد قوانينكم وخيراتكم، بل لأنه ارتأىٔ أن قوانينكم جديرة بأن يحتال عليها» (ليس المقصود هنا سوى «الاحتيال بالمعنى العادي»؛ وعلى أية حال، ففي موضع آخر: «إنني أدور حول صخرة ما دمت عاجزاً عن نسفها» وأنا «أحتال» مثلاً حتى على «الرقابة») «وإن خيراتكم جديرة بأن يشتهيها» (هتافات جديدة). «لسوف يعتريه الخجل...».

وهتف جينيس دي باسامونتي[١٨٢]، زعيم النصابين، الذي لم يكن عامة على هذا القدر من الصبر: «ألن نفعل إذن، شيئاً آخر سوى الإحساس بالخجل، والخنوع حين «يعظنا» كاهن بالمعنى فوق العادي؟».

ويستطرد سانتشو:

«سوف يعتريه الخجل لأنه لم يحتقركم، أنتم وما تملكون، لأنه كان على درجة ضئيلة من الأنانية» (إن سانتشو يطبق هنا مقياساً غريباً على أنانية المجرم، الأمر الذي يفجر زئيراً عاماً بين المحكومين؛ ويغير سانتشو لهجته في شيء من الاضطراب، مستديراً بحركة بلاغية ضد «المواطنين الصالحين» الغائبين). «لكنكم لا تستطيعون أن تتحدثوا إليه بأنانية، لأنكم لا تضاهون المجرم، أنتم الذين... لن ترتكبوا أية جرائم».

ويقاطعه جينيس من جديد: «يا لها من سذاجة، أيها الرجل الطيب! إن حراس سجننا يرتكبون مختلف أنواع الجرائم، فهم يختلسون، ويغشون ويغتصبون[...]"(*).

[...] لا يكشف من جديد إلا عن سذاجته. لقد كان الرجعيون يعرفون سلفاً أن البورجوازيين يبطلون بالدستور الدولة الطبيعية ويقيمون ويصنعون دولة خاصة بهم، وأن «السلطة الدستورية التي تجسدت في سياق الزمن» (بصورة عفوية) «قد انتقلت إلى الإرادة البشرية»، وأن «هذه الدولة المصطنعة قد كانت مثل شجرة ملونة صناعية»، الخ. (أنظر فييفيه: [مراسلات سياسية وإدارية] *Correspondance politique et administrative*، باريس، ١٨١٥؛ [نداء إلى فرنسا ضد انقسام الآراء](١٨٣) *Appel a la France contre la division des opinions*، وساران الكبير: [الراية البيضاء] *Le Drapeau blanc*، ومجلة فرنسا Gazette de France في حقبة عودة الملكية، والمؤلفات السابقة لبونالد، وميستر(١٨٤) الخ. وإن البورجوازيين الليبراليين يأخذون بدورهم على الجمهوريين القدامى - ومن الواضح أنهم لا يعرفون عنهم أكثر مما يعرف القديس ماكس عن الدولة البورجوازية - إن وطنيتهم ليست شيئاً آخر سوى هوى مفتعل نحو كائن مجرد، نحو فكرة عامة(**) (بنجامين كونستان: [في روح الفتوحات] (*De l'esprit des conquetes*)، (باريس، ١٨١٤، ص ٤٧)، في حين أن الرجعيين يتهمون البورجوازيين على أساس أن إيديولوجيتهم السياسية ليست سوى «خديعة تضلل بها الطبقة الميسورة تلك الطبقات غير الميسورة»(***) (مجلة فرنسا، ١٨١٣، شباط).

(*) إن اثنتي عشرة صفحة من المخطوطة ناقصة هنا.

(**) une passion, factice envers un être abstrait, une idée générale، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas، بالفرنسية في النص الأصلي.

وفي الصفحة ٢٩٥ يعلن القديس سانتشو أن الدولة «مؤسسة تستهدف تنصير الشعب». وكل ما يستطيع قوله عن أساس الدولة هو أن «تماسكها» ينشأ عن «إسمنت» «احترام القانون»، أو أن «تماسك» المقدس ينشأ عن احترام المقدس (المقدس كصلة). (ص ٣١٤).

الملاحظة الرابعة:

«إذا كانت الدولة مقدسة، فيجب أن تكون هناك رقابة». (ص ٣١٦). «إن الحكومة الفرنسية لا تنكر حرية الصحافة بوصفها حقاً للإنسان، لكنها تطالب بضمانة من الفرد على أنه كائن بشري حقاً». (يا له من مغفل(*). إن جاك المغفل «مدعو» لدراسة قوانين أيلول/ سبتمبر(١٨٥). (ص ٣٨٠).

الملاحظة الخامسة:

نصادف هنا أعمق الاستنتاجات عن الأشكال المتنوعة للدولة، التي يجعلها جاك المغفل مفاهيم مستقلة والتي لا يرى فيها إلا محاولات مختلفة من أجل تحقيق الدولة الحقيقية.

«ليست الجمهورية على وجه الدقة شيئاً آخر سوى الملكية المطلقة، ذلك أنه لا فرق بين أن يدعى العاهل ملكاً أو شعباً، طالما أن كلاهما جلالتان» (المقدس). «إن النزعة الدستورية تمضي خطوة أبعد من الجمهورية، ذلك أنها الدولة في طريق الانحلال».

ويفسر هذا الانحلال كما يلي:

«في الدولة الدستورية... تريد الحكومة أن تكون مطلقة، ويريد الشعب أن يكون مطلقاً. إن هذين المطلقين» (أي المقدسين) «سوف يدمران بعضهما بعضاً» (ص ٣٠٢) «أنا لست الدولة، أنا العدم الخلاق للدولة»؛ «وبذلك فإن جميع القضايا" (عن الدستور، الخ)، «تغوص في عدمها الحقيقي». (ص ٣٦٠).

(*) quel bonhomme، بالفرنسية في النص الأصلي.

ولقد كان في وسعه أن يضيف أيضاً أن جميع القضايا المذكورة أعلاه عن أشكال الدولة ليست سوى إسهاب لهذا «العدم» الذي صنيعته الوحيدة هي الصيغة المعطاة آنفاً: أنا لست الدولة. إن القديس سانتشو، مثله مثل معلم مدرسة ألماني بالضبط، يتحدث هنا عن «الجمهورية» التي هي، بكل تأكيد، أقدم جداً من الملكية الدستورية، مثلاً الجمهوريات الاغريقية.

أما أن النزاعات الطبقية في دولة ديمقراطية تمثيلية مثل أميركا الشمالية قد بلغت منذ الآن شكلاً تتجه إليه حالياً، بالقوة، الملكيات الدستورية - فمن المؤكد أنه لا يعرف شيئاً عن هذا. إن ثرثرته عن الملكية الدستورية تثبت أنه منذ عام ١٨٤٢ حسب التقويم البرليني لم يتعلم شيئاً ولم ينسَ شيئاً.

الملاحظة السادسة:

«إنما تدين الدولة بوجودها للازدراء الذي أقابل به ذاتي»، و«مع زوال هذا الازدراء سوف تضمحل كلياً». (يعني أن الأمر يتوقف على سانتشو وحده بشأن السرعة التي سوف «تضمحل» بها جميع الدول الموجودة على وجه الأرض. تكرار للملاحظة الثالثة في معادلة مقلوبة، أنظر \المنطق (:«إنها لا توجد إلا حين تكون فوقي، إلا على أنها قوة [macht] و\القوي [mächtiger] أو (ويا لها من أو مرموقة تبرهن بالضبط على عكس المنوي البرهان عليه) «هل يمكن تصور دولة سكانها بمجموعهم كله» (قفزة من «أنا» إلى «نحن») «يمكن \ألا يقيموا\وزناً لها [nichts aus ihm Machen] (ص ٣٧٧).

ولا حاجة إلى الوقوف عند «ترادف الكلمات» «macht» [قوة] و«mächtige» [قوي] و«Machen» [هنا: يقيمون وزناً].

فمن حقيقة أن ثمة أناساً في كل دولة يقيمون لها وزناً، يعني أنهم في الدولة وبفضلها يصنعون من \أنفسهم شيئاً ذا وزن، يستنتج سانتشو أن الدولة سلطة تسيطرعلى هؤلاء الناس. ومرة أخرى ليس المقصود هنا سوى انتزاع الفكرة الثابتة عن الدولة من ذهن المرء. ويستمر جاك المغفل يتوهم أن الدولة فكرة صرفة ويؤمن بالقوة المستقلة لهذه الفكرة عن الدولة. إنه «هو في الحقيقة المخلص للدولة، المفتون بالدولة، السياسي» (ص ٣٠٩). لقد كان هيغل

يؤمثل تصور الدولة الذي ينادي به الإيديولوجيون السياسيون الذين كانوا لا يزالون ينطلقون من الأفراد الخاصين، وإن يكن من إرادة هؤلاء الأفراد فقط؛ فهيغل يحول الإرادة المشتركة لهؤلاء الأفراد إلى الإرادة المطلقة، جاك المغفل يأخذ بكل نية صادقة (*de bonne foi*)(*) هذه الأمثلة للإيديولوجية على أنها النظرة الصحيحة إلى الدولة، وانطلاقاً من هذا الاعتقاد ينتقدها بأن يفضح المطلق على اعتباره المطلق.

٥ ـ المجتمع بوصفه المجتمع المدني

سوف ننفق زمناً أطول نوعاً ما على هذا الفصل، لأنه ليس من قبيل المصادفة المحضة أنه الفصل الأشد تشوشاً بين جميع الفصول المشوشة في «الكتاب»، ولأنه في الوقت ذاته يثبت بطريقة لامعة جداً مبلغ عجز قديسنا عن التوصل إلى معرفة الأشياء في هيأتها الدنيوية. فبدلاً من أن يجعلها دنيوية يقدسها إذ لا «يفيد» القارئ إلا من تصوره المقدس فحسب. وقبل أن نصل إلى المجتمع المدني خصوصاً، سوف نستمع إلى بعض الايضاحات الجديدة عن الملكية عامة وعن علاقتها بالدولة. وإن هذه الإيضاحات لتظهر أجدَّ لأنها تعطي القديس سانتشو الفرصة كي يطرح من جديد معادلاته المفضلة عن الحق والدولة، وبذلك يعطي «عرضه» «انكسارات» و«تحولات متعددة». ومن الطبيعي أننا لا نحتاج سوى للاستشهاد بالأطراف الأخيرة لهذه المعادلات المعروفة جيداً ما دام القارئ لم ينسَ بعد من دون ريب تسلسلها في الفصل عن «قوتي».

الملكية الخاصة أو

الملكية البورجوازية = ليست ملكيتي

= الملكية المقدسة

= ملكية الغير

= الملكية المحترمة أو احترام ملكية الغير

= ملكية الإنسان. (ص ٣٢٧، ٣٦٩).

(*) *bona fide*، باللاتينية في النص الأصلي.

ويحصل المرء في الحال من هذه المعادلات على النقائض التالية:

الملكية بالمعنى البورجوازي } - { الملكية بالمعنى الأناني (ص ٣٢٧).

«ملكية الإنسان» - «ملكيتي»

«الخيرات الإنسانية» - خيراتي (ص ٣٢٤).

معادلات: الإنسان = الحق

= سلطة الدولة

الملكية الخاصة أو } - { الملكية الشرعية (ص ٣٢٤).

الملكية البورجوازية

= ملكيتي بفعل الحق (ص ٣٣٢).

= الملكية المضمونة،

= ملكية الغير،

= ملكية تخص الغير،

= ملكية تخص الحق،

= الملكية بالحق (ص ٣٣٢، ٣٦٧).

= مفهوم عن الحق،

= شيء ما مثالي،

= عام،

= وهم،

= فكر صرف،

= فكرة ثابتة،

= شبح

= ملكية الشبح (ص ٣٢٤، ٣٣٢، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩).

الملكية الخاصة = ملكية الحق.

الحق	= سلطة الدولة.
الملكية الخاصة	= الملكية في سلطة الدولة.
	= ملكية الدولة، أو أيضاً
الملكية	= ملكية الدولة.
ملكية الدولة	= غير ملكيتي.
الدولة	= المالك الوحيد. (ص ٣٣٤،٣٣٩).

ونأتي الآن إلى النقائض:

الملكية الخاصة	–	الملكية الأنانية
ملكية بموجب الحق (حق الدولة، حق الإنسان)	} – {	ملكية بموجب كامل سلطاتي (ص ٣٣٩).
ملكيتي بفعل الحق	–	ملكيتي بفعل سلطتي أو قوتي (ص ٣٣٢).
ملكية معطاة من الغير	–	ملكية مأخوذة من قبلي (ص ٣٣٩).
ملكية شرعية للغير	–	الملكية الشرعية للغير هي ما اعتبره صالحاً. (ص ٣٣٩)؛

التي يمكن أن تتكرر في مئة صيغة أخرى، مثلاً إذا استبدلنا السلطة بالسلطات الكاملة أو استخدمنا غير ذلك من الصيغ المعطاة من قبل.

الملكية الخاصة = عدم المشاركة في ملكية الآخرين جميعاً.} – { ملكيتي = ملكية الآخرين جميعاً.

أو أيضاً:

ملكية بعض الأشياء = ملكية جميع الأشياء (ص ٣٤٣).

وإن الاغتراب الذي يمثل بوصفه علاقة أو صلة في المعادلات أعلاه يمكن أن يعبّر عنه كذلك في النقائض التالية:

الملكية الخاصة – الملكية الأنانية

«السلوك حيال الملكية كما حيال المقدس، الشبح»، «احترامها»،	«التخلي عن العلاقة المقدسة حيال الملكية». عدم النظر إليها بعد الآن على أنها غريبة، عدم الخوف بعد الآن من الشبح،
«الانطواء على احترام الملكية» (ص ٣٢٤)	عدم الانطواء على أي احترام للملكية؛ تملك ملكية انعدام الاحترام (ص ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٦٨).

إن أنماط التملك المحتواة في المعادلات والنقائض الآنفة الذكر لن تكتمل بصورة نهائية إلا حين نأتي إلى فصل «الرابطة»؛ لكن بما أننا لا نزال في الوقت الحاضر في «المجتمع المقدس»، فإننا لن نعنى هنا إلا بالتكريس.

ملاحظة، عرضنا من قبل في الفصل عن «التراتب» كيف يستطيع الإيديولوجيين أن ينظروا إلى علاقة الملكية على أنها علاقة «\الإنسان»، التي تتقرر أشكالها المختلفة في الحقب المختلفة وفقاً لفكرة الأفراد عن «\الإنسان». ويكفينا هنا أن نحيل القارئ إلى ذلك التحليل.

العرض الأول: عن تجزئة الملكية العقارية، وافتداء الالتزامات الإقطاعية، وابتلاع الملكية العقارية الصغيرة من قبل الملكية العقارية الكبيرة.

هذه الأشياء جميعاً مستخلصة من الملكية المقدسة والمعادلة: الملكية البورجوازية = احترام المقدس.

١ ـ «إن الملكية بالمعنى البورجوازي تعني الملكية \المقدسة، بحيث يتعين عليّ أن أحترم ملكيتك. «احترام الملكية!» وبالتالي فإن السياسيين سيودون أن يمتلك كل امرئ قطعة صغيرة من الملكية وقد تسببوا جزئياً، بفعل هذا الاتجاه، في تجزئة لا تصدق». (ص ٣٢٧، ٣٢٨) -.

٢ ـ «يهتم السياسيون الليبراليون بأن تفتدى جميع الالتزامات الإقطاعية بأقصى قدر ممكن كيما يكون كل امرئ سيداً حراً على أرضه، حتى إذا كانت هذه الأرض لا تحتوي إلا على ما يكفي بالضبط من التربة» (الأرض تحتوي على التربة!) «بحيث يكفي لإخصابها السماد المستمد من شخص واحد... لا أهمية لضآلتها، بشرط أن تكون خاصة بالمرء، أي ملكية محترمة. وبقدر ما يكثر مثل هؤلاء المالكين يكون لدى الدولة مزيد من البشر الأحرار والمواطنين الصالحين». (ص ٣٢٨).

٣ ـ «إن الليبرالية السياسية، مثلها كمثل أية نزعة دينية، تعتمد على الاحترام، والإنسانية، وفضائل المحبة. ولذا فإن آمالها تخيب باستمرار. ذلك أن البشر في الممارسة لا يحترمون شيئاً، ونحن نرى كل يوم الملكيات الصغيرة تبتاع من جديد بصورة مكثفة من قبل المالكين الكبار، و«البشر الأحرار» يتحولون إلى شغيلة مياومين. وبالمقابل، فلو أن «المالكين الصغار» فكروا أن الملكية الكبيرة تخصهم كذلك، فإنهم ما كانوا يبعدون أنفسهم عنها باحترام وما كانوا يطردون» (ص ٣٢٨).

١ – وهكذا تفسر لنا قبل كل شيء كل حركة التجزئة التي لا يعرف القديس سانتشو عنها سوى أنها المقدس انطلاقاً من فكرة بسيطة «حشرها السياسيون في رؤوسهم». لأن «السياسيين» يطالبون «باحترام الملكية»، فإنهم إذن، «سيودون» التجزئة التي نفذت فيما عدا ذلك في كل مكان من جراء عدم احترام ملكية الآخرين! إن «السياسيين» بالفعل قد «تسببوا جزئياً في تجزئة لا تصدق». وهكذا فإن التجزئة توافرت طويلاً بفضل نشاط السياسيين في الزراعة في فرنسا حتى قبل الثورة، كما توافرت في أيامنا الحاضرة في إيرلندا وجزئياً في بلاد الغال، وانعدم رأس المال وجميع الشروط الأخرى من أجل الزراعة الكبرى. وعلى أي حال، فإن القديس سانتشو يستطيع أن يتبين عدد «السياسيين» الذين «سيودون» اليوم أن ينفذوا التجزئة من حقيقة أن جميع البورجوازيين الفرنسيين ساخطون على هذه التجزئة، سواء لأنها تضعف التنافس بين العمال أم لاعتبارات سياسية أيضاً؛ وفيما عدا ذلك من حقيقة أن جميع الرجعيين (وهو ما يستطيع القديس سانتشو أن يتحقق منه ولو من قراءة [ذكريات] (*Erinnerungen*) لارندت العجوز قد اعتبروا أن التجزئة ليست أكثر من

تحويل الملكية العقارية إلى ملكية حديثة، صناعية، مسبوقة، غير مقدسة). ولن نشرح هنا لقديسنا الأسباب \الاقتصادية التي تحمل البورجوازيين، حالما يبلغون السلطة، على تنفيذ هذا التحويل الذي يمكن أن يتحقق سواء بنقض الريع العقاري الذي يزيد على الربح أم بتجزئة الأراضي. وكذلك لن نشرح له كيف أن الأشكال التي يتحقق هذا التحويل بها تتوقف على مستوى تطور الصناعة، والتجارة، والملاحة، الخ، في البلد صاحب العلاقة. إن جميع الصيغ المذكورة أعلاه بشأن التجزئة ليست أكثر من نسخة منمقة عن الحقيقة البسيطة التالية، ألا وهي أن تجزئة كبيرة تقوم في أماكن مختلفة «هنا وهناك» - وقد تم الإعراب عنها في أسلوب الحديث التكريسي لصاحبنا سانتشو، الذي يناسب كل شيء ولا يناسب شيئاً. وفيما عدا ذلك، فإن صيغ سانتشو المعطاة أعلاه لا تتضمن سوى أوهام المالك الصغير الألماني عن التجزؤ الذي يظل طبعاً بالنسبة إليه غريباً و«مقدساً». راجع «الليبرالية السياسية».

٢- إن افتداء الالتزامات الإقطاعية، وهي ظاهرة بائسة لا تصادف إلا في ألمانيا، حيث ألزمت الحكومات بها من جراء الشروط الأكثر تقدماً في البلدان المجاورة وبسبب من مصاعبها المالية -هذا الافتداء يرى فيه قديسنا مبادرة مقصودة من «الليبراليين السياسيين» المعنيين بتوليد «البشر الأحرار والمواطنين الصالحين». إن أفق سانتشو لا يتجاوز مرة أخرى، الجمعية السياسية البوميرانية ومجلس العموم السكسوني. إن هذا الافتداء للالتزامات الإقطاعية في ألمانيا لم يؤدِ قط إلى أية نتائج سياسية أو اقتصادية، ولما كان إجراء ناقصاً فقد ظل من دون أية فعالية على الإطلاق. ولا يعرف سانتشو بالطبع شيئاً عن الافتداء الهام تاريخياً للالتزامات الإقطاعية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الذي كان مرده إلى تطور التجارة والصناعة في أوائله وحاجة المالكين العقاريين إلى المال.

إن الأشخاص ذاتهم الذين كانوا يريدون، مثل شتاين وفينكيه، افتداء الالتزامات الإقطاعية في ألمانيا كيما يصنعوا، حسب اعتقاد سانتشو، مواطنين صالحين وبشراً أحراراً قد وجدوا في وقت لاحق أنه لا بدّ في سبيل الحصول على «المواطنين الصالحين والبشر الأحرار» من إعادة الالتزامات الإقطاعية، كما يسعى إلى ذلك حالياً بالضبط في ويستفاليا. وإنه ليترتب على ذلك «الاحترام»، مثل مخافة الله، مفيد لجميع الأغراض.

٣- إن «الاستيلاء «على الملكية العقارية الصغيرة من قبل «المالكين الكبار» يحدث، وفقاً لسانتشو، لأن «احترام الملكية» لا وجود له في الممارسة. إن نتيجتين من أكثر نتائج التنافس شيوعاً، التركز والاستيلاء، والتنافس عامة، الذي لا وجود له من دون التركز، تتراءى هنا في نظر صاحبنا سانتشو بوصفها انتهاكات للملكيةالبورجوازية التي تتجلى كظاهرة في مجال التنافس. إن الملكية البورجوازية منتهكة سلفاً من جراء وجودها بالذات. وفي رأي سانتشو أنه لا يمكن شراء شيء من دون الاعتداء على الملكية(*). أما العمق الذي حلل به القديس سانتشو تركز الملكية العقارية، فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أنه لا يرى سوى أشد أفعال التركز بينة، أي الابتياع «بالجملة». وعلى أي حال، فإنه لا يمكن أن يتبين مما يقوله سانتشو إلى أي مدى يكف أصحاب الملكية الصغيرة عن أن يكونوا مالكين بصيرورتهم شغيلة مياومين. صحيح أن سانتشو نفسه يوضح في الصفحة التالية (ص ٣٢٩)، متحدثاً بمهابة عظيمة ضد برودون، أنهم يظلون «مالكين للحصة المتبقية لهم من إنتاج الحقل»، يعني مالكين لأجورهم. «لعله يمكن أحياناً أن يلاحظ في التاريخ» أن الملكية العقارية الكبيرة تبتلع الملكية العقارية الصغيرة تارة، وأن الملكية الصغيرة تبتلع الملكية الكبيرة تارة أخرى، وهما ظاهرتان يرى سانتشو، المسالم جداً، سببهما الكافي في أن «البشر في الممارسة لا يحترمون شيئاً». وينطبق الأمر نفسه على الأشكال المتعددة الأخرى للملكية العقارية. ومن ثم هذه النصيحة الحكيمة: «لو أن المالكين الصغار»، الخ! ولقد رأينا في العهد القديم كيف جعل القديس سانتشو، بصورة متفقة مع الطريقة الميتافيزيقية، الأجيال السابقة تفكر في تجارب الأجيال اللاحقة؛ وإننا نرى الآن كيف يشكو، على طريقة سياسيي المقاهي، من أن الأجيال السابقة أخفقت في أن تضع في اعتبارها ليس أفكار الأجيال اللاحقة عنها فحسب، بل سخافاتها الخاصة أيضاً. يا لها من «حكمة» أستاذية! لو أن رجال الإرهاب فكروا في أنهم سوف يحملون نابوليون إلى العرش، ولو أن البارونات الإنكليز في

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة :] يخلص القديس سانتشو إلى هذا الهراء لأنه يأخذ خطأً التعبير الإيديولوجي والحقوقي عن الملكية البورجوازية على أنه الملكية البورجوازية الفعلية، وهو لا يستطيع أن يفهم السبب في أن الواقع لن يطابق هذا الوهم عنده.

زمن رابنميد والوثيقة الكبرى[١٨٦] فكروا في أن قوانين الحبوب سوف تلغى في عام ١٨٤٩، ولو أن كرويزوس فكر في أن روتشيلد سوف يتجاوزه في الثراء، ولو أن الاسكندر الأكبر فكر أن روتيك سوف يدينه وفي أن امبراطوريته سوف تسقط بين أيدي الأتراك، ولو أن تيميستوكاوس فكر في أنه سوف يهزم الفرس في مصلحة أوتو الطفل، ولو أن هيغل فكر في أنه سوف يستثمر بمثل هذه الطريقة «المبتذلة» من قبل القديس سانتشو، لو أن، لو أن، لو أن! عن أي نوع من «أصحاب الملكية الصغار» يتحدث القديس سانتشو؟ عن الفلاحين الذين لهم أرض والذين لم يصبحو\«أصحاب ملكية صغاراً» إلا من جراء تفكك الملكية العقارية الكبيرة! عن أولئك الذين أفلسوا في هذه الأيام بنتيجة التركز. إن هاتين الحالتين متشابهتان بالنسبة إلى القديس سانتشو، كما تشبه البيضة الواحدة البيضة الأخرى. ففي الحالة الأولى لم يُستبعد المالكون الصغار في أي حال من الأحوال عن «الملكية الكبيرة»، لكن كل واحد منهم قد استملكها بقدر ما لم يستبعد منها من قبل الآخرين وبقدر ما توفرات له الوسائل من أجل استملاكها. ومهما يكن من أمر، فإن هذه الوسائل لم تكن تمت بصلة إلى تلك الوسائل التي ينادي بها، بل قد تقررت بفعل شروط تجريبية تماماً، مثل تطورها الخاص وكل التطور السابق للمجتمع البورجوازي، والسياق المحلي، وارتباطها الأكثر أو الأقل وثوقاً بالجوار، وأبعاد قطعة الأرض المستملكة وعدد أولئك الذين استملكوها، وأحوال الصناعة والتجارة ووسائل المواصلات وأدوات الإنتاج، الخ، الخ. أما إنهم لم يستبعدوا أنفسهم من الملكية العقارية الكبيرة، فهذا ما يتضح سلفاً من حقيقة أن العديد منهم قد أصبحوا بدورهم مالكين عقاريين كباراً. وإن سانتشو ليجعل من نفسه موضعاً للسخرية حتى في ألمانيا من جراء مطلبه غير المعقول بأن على هؤلاء الفلاحين أن يقفزوا من فوق مرحلة التجزئة التي لا وجود لها بعد والتي كانت في ذلك الحين الشكل الثوري الممكن الوحيد بالنسبة إليهم، كي يرتموا جماعة واحدة في أنانيته المتفقة مع نفسها. وبغض النظر عن هرائه هذا، فإنه لم يكن ممكناً بالنسبة إلى هؤلاء الفلاحين أن ينظموا أنفسهم على النمط الشيوعي طالما كانوا يفتقرون إلى جميع الوسائل الضرورية من أجل تحقيق الشرط الأول لرابطة شيوعية، ألا وهي الزراعة الجماعية، وطالما أن التجزئة، على النقيض من ذلك، لم تكن سوى أحد الشروط التي

أثارت في وقت لاحق الحاجة إلى مثل هذه الرابطة. وعلى العموم، فإن أية حركة شيوعية لا يمكن أن تنطلق قط من الريف، بل من المدينة دائماً.

وفي الحالة الثانية، حين يتحدث القديس سانتشو عن المالكين الصغار المفلسين، فإن هؤلاء يملكون بعد مصلحة مشتركة مع المالكين العقاريين الكبار في مواجهة الطبقة المحرومة من الملكية كلياً والبورجوازية الصناعية. وإذا كانت هذه المصلحة المشتركة معدومة، فإنهم يفتقرون إذن إلى القوة من أجل تملك الملكية العقارية الكبيرة، لأنهم يعيشون مبعثرين ولأن نشاطهم برمته وأسلوبهم في الحياة يجعلان الرابطة التي هي الشرط الأول لمثل هذا التملك أمراً مستحيلاً بالنسبة إليهم، ومن ثم لأن مثل هذه الحركة تفترض مسبقاً، بدورها، حركة أعمّ جداً مستقلة عنهم الاستقلال كله.

وأخيراً فإن كل خطبة سانتشو المسهبة تنتهي إلى اقناعهم بأن يتخلصوا من فكرتهم عن احترام ملكية الآخرين. ولسوف نقول كلمة صغيرة عن هذا في وقت لاحق.

وختاماً، فلنسجل هذه العبارة: «إن البشر في الممارسة لا يحترمون شيئاً على وجه الدقة»، بحيث يتبين آخر الأمر أن الأمر ليس «على وجه الدقة» مسألة «احترام».

العرض الثاني: الملكية الخاصة والدولة والحق

«لو أن، لو أن، لو أن!»

«لو أن القديس سانتشو وضع جانباً للحظة واحدة الأفكار الشائعة للحقوقيين والسياسيين عن الملكية الخاصة. وكذلك المجادلة التي تثيرها، لو أنه نظر مرة واحدة إلى هذه الملكية الخاصة في وجودها التجريبي، في ارتباطها بالقوى المنتجة للأفراد، فإن كل حكمة سليمان هذه، التي سوف يسلّينا الآن بها، كانت ستذهب هباء. لقد كان يصعب عليه إذن، (بالرغم من أنه قادر على كل شيء[*] مثل حاباكوك (Habacuc)[١٨٧] ألا يتبين أن الملكية الخاصة هي شكل للتعامل ضروري لمرحلة معينة من تطور القوى المنتجة؛ شكل للتعامل لا يمكن نقضه ولا يمكن الاستغناء عنه في إنتاج الحياة المادية المباشرة ما لم يتم خلق القوى المنتجة التي تصبح الملكية الخاصة بالنسبة إليها قيداً وعائقاً. وفي هذه الحالة

(*) Capable de tout، بالفرنسية في النص الأصلي.

لا يمكن أن يكون قد غاب عن القارئ أيضاً أنه كان "الأحرى" بسانتشو أن يعنى بالشروط المادية بدلاً من أن يحل العالم كله في جملة للأخلاق اللاهوتية كي يقيم بعدئذ ضدها جملة جديدة من الأخلاق الأنانية المزعومة. وما كان يمكن أن يغيب عنه إذن، أن المقصود أمور تختلف كل الاختلاف عن «الاحترام» أو عدم الاحترام. «لو أن، لو أن، لو أن!».

وعلى أي حال، فإن «لو أن» هذه ليست سوى صدى لجملة سانتشو المذكورة أعلاه؛ لأنه «لو أن» سانتشو فعل هذا كله، فمن الواضح أنه ما كان يمكن قط أن يكتب كتابه.

وما دام القديس سانتشو يتبنى، بسذاجته المألوفة، وهم السياسيين والحقوقيين والإيديولوجيين الآخرين الذي يستقيم في قلب جميع الشروط المادية رأساً على عقب، وفضلاً عن ذلك يضيف على الطريقة الألمانية شيئاً خاصاً به، فإن الملكية الخاصة بالنسبة إليه تتحول إلى ملكية الدولة، أو ملكية قائمة على الحق، يستطيع الآن أن يقوم بتجربة عليها كي يبرر معادلاته الواردة أعلاه. فلنر قبل كل شيء تحوّل الملكية الخاصة إلى ملكية الدولة.

«إن القوة وحدها تحسم مسألة الملكية»، (وعلى العكس من ذلك، فالملكية قد حسمت حتى الآن مسألة القوة)، «وما دامت الدولة وحدها هي الجبارة – من دون أي اعتبار لما إذا كانت دولة البورجوازيين أو دولة الصعاليك» («رابطة» شترنر) «أو مجرد دولة البشر – فهي المالك الوحيد أيضاً» (ص ٣٣٣).

جنباً إلى جنب مع «دولة البورجوازيين» الألمانية التي هي حقيقة واقعة، تمثل مرة أخرى هنا، الرؤى الوهمية التي ابتدعها سانتشو وباور على قدم المساواة، بينما لا يرد الذكر في أي مكان لأشكال الدولة الهامة تاريخياً. فقبل كل شيء يحوّل شترنر الدولة إلى شخص، إلى «الجبار». وإن حقيقة أن الطبقة الحاكمة تشكل هيمنتها الجماعية في السلطة العامة، في الدولة، يفسرها سانتشو بصورة خاطئة على طريقة المالكين الصغار الألمان، فيجعل من «الدولة» قوة ثالثة في مواجهة هذه الطبقة السائدة تمتص في مواجهة هذه الطبقة كل سلطان في ذاتها. وإنه لينتقل الآن إلى تأكيد رأيه هذا بواسطة مجموعة من الأمثلة.

لما كانت الملكية تحت حكم البورجوازية، كما في جميع الحقب، مرتبطة بشروط معينة، اقتصادية في المكان الأول، تتوقف على درجة تطور القوى المنتجة والتعامل – هي

شروط تكتسب بصورة حتمية تعبيراً قانونياً وسياسياً - فإن القديس سانتشو يعتقد في بساطته أن:

«الدولة تربط حيازة الملكية» «ذلك أن تلك هي رغبتها»(*) «ببعض الشروط، بالضبط كما تفعل بكل شيء آخر، الزواج مثلاً». (ص ٣٣٥).

لما كان البورجوازيون لا يسمحون للدولة بالتدخل في مصالحهم الخاصة ولا يمنحونها من السلطة إلا القدر الضروري من أجل سلامتهم الخاصة والمحافظة على التنافس، ولما كان البورجوازيون عامة لا يتصرفون كمواطنين إلا ضمن الحدود التي تتطلبها مصالحهم الخاصة، فإن جاك المغفل يعتقد أنهم «لا شيء» في نظر الدولة.

«ليست الدولة معنية إلا بثروتها الخاصة؛ أما إذا كان زيد ثرياً وعمرو فقيراً، فتلك مسألة لا تعنيها... فكلاهما لا شيء في نظرها» (ص ٣٣٤).

وفي الصفحة ٣٤٥، يشتق الحكمة نفسها من حقيقة أن التنافس مجاز في الدولة.

وإذا كانت إدارة شركة للخطوط الحديدية لا تعنى بمساهميها إلا بقدر ما يدفعون أقساطهم ويقتسمون حصصهم من الأرباح، فإن صاحبنا معلم المدرسة البرليني يستنتج بكل سذاجة أن المساهمين ليسوا «شيئاً في نظر الإدارة بالضبط كما أننا جميعاً خطاة أمام وجه الله». فعند سانتشو، إن عجز الدولة حيال نشاطات أصحاب الملكية الخاصة برهان على عجز أصحاب الملكية الخاصة حيال الدولة وعجزه الخاص حيال الدولة وأصحاب الملكية الخاصة على حد سواء.

وفيما عدا ذلك، فمنذ نظم البورجوازيون الدفاع عن ملكيتهم الخاصة في شكل الدولة، ولم تعد «الأنا» تستطيع بالتالي أن تنتزع «من هذا الصناعي أو ذاك» مصنعه إلا وفق شروط البورجوازية، أي في شروط التنافس، فإن جاك المغفل يعتقد أن:

«الدولة تحتفظ بالمصنع على أنه ملكية، والصناعي لا يحتفظ به إلا على أنه التزام، بصفة حيازة» (ص ٣٤٧).

(*) car tel est son bon plaisir، بالفرنسية في النص الأصلي.

وبالطريقة ذاتها، فإن الكلب الذي يحرس داري، «يحتفظ» بالدار «على أنها ملكية»، ولا تكون لي إلا «على أنها التزام، بصفة حيازة» من جانب الكلب.

وبما أن الشروط المادية الخفية للملكية الخاصة لا بدَّ في الغالب أن تدخل في تناقض مع الوهم الحقوقي عن الملكية الخاصة - كما يتبين على سبيل المثال ـ في اغتصابات الملكية - فإن جاك المغفل يستنتج إذن، أن:

«هذا يشهد بكل وضوح على هذا المبدأ المقنع عادة، ألا وهو أن الدولة وحدها صاحبة الملكية، بينما الفرد صاحب إقطاع فحسب». (ص ٣٣٥).

إن كل ما «يُشهد عليه بكل وضوح» هنا هو أن واقع الملكية الدنيوي يختفي عن عيني صاحبنا البورجوازي الفاضل خلف ستارة «المقدس»، وإنه لا بدّ له بعد أن يستعير «سلماً سماوياً» من الصين كيما «يتسلق» إلى مرقاة الثقافة (échelon de la culture) التي بلغها حتى معلمي المدارس في البلدان المتحضرة. وحين يجعل سانتشو هنا من التناقضات اللاصقة بوجود الملكية الخاصة إنكاراً لهذه الملكية الخاصة، فإنه يكرر بكل بساطة العملية التي قام بها، كما رأينا أعلاه، على التناقضات ضمن العائلة البورجوازية.

ولأن البورجوازيين، وعلى العموم جميع أعضاء المجتمع البورجوازي، ملزمون بأن يشكلوا أنفسهم في»نحن»، في شخص معنوي، في الدولة، كيما يضمنوا مصالحهم وينتدبوا، ولو من جراء تقسيم العمل فحسب، السلطة الجماعية المكونة على هذا الغرار إلى أشخاص قلائل، فإن جاك المغفل يتوهم أن:

«كل واحد لا ينتفع بالملكية إلا بقدر ما يحمل ضمن ذاته الأنا الدولة، أو يظل عضواً مخلصاً في المجتمع... وإن ذلك الذي هو أنا دولة، أي مواطن صالح أو رعية صالحة، يستمتع بإقطاعه بصفته هذه بكل طمأنينة، وليس باعتباره هذه الأنا الخاصة». (ص ٣٣٤، ٣٣٥).

ومن وجهة النظر هذه، لا يملك كل واحد سهماً في سكة الحديد إلا بقدر ما «يحمل ضمن ذاته» «أنا» الإدارة: وبنتيجة ذلك، فإن المرء لا يستطيع أن يملك سهماً في سكة الحديد إلا بصفته قديساً.

ولما أقنع نفسه بهذه الطريقة بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة، فإن في وسع القديس سانتشو أن يستطرد:

«أما إن الدولة لا تنتزع اعتباطاً من الفرد ما قد حصل عليه من الدولة نفسها، فهذا يعني فقط أن الدولة لا تسرق نفسها»، (ص ٣٣٥).

أما إن القديس سانتشو لا يستولي اعتباطاً على ملكية الآخرين، فهذا يعني أن القديس سانتشو لا يسلب نفسه، لأنه في الحقيقة «يعتبر» كل ملكية على أنها خاصته.

ولا يستطيع المرء أن يطلب منا أن نواصل معالجة بقية أوهام القديس سانتشو عن الدولة والملكية: إن الدولة «تغري» الأفراد و«تكافئهم» بالملكية، وقد اخترعت بدافع مكر خاص الضرائب المرتفعة كيما تجلب الدمار على البورجوازيين الذين لا يثبتون إخلاصهم، الخ، الخ. وعلى العموم، فإننا لن نتوقف أكثر من ذلك عند فكرة المالكين الصغار عن جبروت الدولة، وهي فكرة كانت شائعة من قبل بين الحقوقيين الألمان القدماء وهي تبسط هنا في شكل تأكيدات بليغة.

وأخيراً، فإن القديس سانتشو يحاول كذلك أن يؤكد ما برهن عليه بصورة مفصلة من هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة بواسطة ترادف لغوي؛ ومهما يكن من أمر، فتلك فرصة له كي ينهال بالضربات القوية على كلا ردفيه(*):

«ليست ملكيتي الخاصة إلا ما تتخلى الدولة لي عنه مما تملك، بحرمانها أعضاء آخرين في الدولة؛ إنها ملكية الدولة». (ص ٣٣٩).

وتشاء المصادفة أن يكون العكس هو الصحيح. فالملكية الخاصة في روما، التي لا يمكن لهذه الحيلة اللغوية أن تنسب لغيرها، قد كانت في تناقض مباشر مع ملكية الدولة. وصحيح أن الدولة منحت العاميين ملكية خاصة، وهي حين فعلت ذلك لم تحرم «الآخرين» على أي حال من ملكيتهم الخاصة، بل حرمت هؤلاء العاميين أنفسهم من ملكية الدولة الخاصة بهم (Ager Publicus)(**) ومن حقوقهم السياسية، ولهذا السبب بالضبط

(*) En Ambas Posaderas، بالإسبانية في النص الأصلي.

(**) الملكية العامة(Domaine public) .

جرت تسميتهم، المسلوبين، هم من دون «أعضاء الدولة الآخرين» الوهميين الذين يحلم القديس سانتشو بهم. وإن جاك المغفل ليفقد اعتباره في جميع البلدان واللغات والحقب حالما يباشر الحديث عن الوقائع الإيجابية التي لا يستطيع «المقدس» أن يملك عنها أية معرفة قبْلية.

وإن اليأس لرؤية الدولة تبتلع كل ملكية يرد سانتشو القهقرى إلى وعيه الخاص العميق «الحاقد»، حيث يدهش حين يكتشف أنه رجل أدب. وإنه ليعرب عن دهشته هذه بالكلمات المرموقة التالية:

«في مواجهة الدولة، أشعر بصورة أوضح من أي وقت آخر، أنني لا أزال احتفظ بسلطة واحدة عظمى، السلطة على نفسي».

وفيما بعد، يشرح هذا كما يلي:

«إن أفكاري تشكل ملكية حقيقية أستطيع أن أتاجر بها». (ص ٣٣٩).

وهكذا فإن شترنر «الصعلوك»، «الإنسان الذي لا يملك إلا الثروة المثالية الصرفة»، يتوصل إلى القرار اليائس بالمتاجرة بحليب أفكاره الفاسد والحامض[١٨٨]. لكن، ما هو المكر الذي سيستخدمه إذا ما أعلنت الدولة أن أفكاره محرّمة؟ اصغوا:

«إنني أتخلى عنها» (ومما لا ريب فيه أن في هذا القرار الشيء الكثير من الحكمة) «وأقايضها بأفكار أخرى» (إذا كان ثمة امرؤ هو رجل أعمال فاشل بحيث يقبل بهذا السند الفكري) «تصبح إذن، ملكيتي الجديدة، الملكية المكتسبة». (ص ٣٣٩).

إن بورجوازينا الفاضل لن يهدأ له بال حتى يسجل له بالأسود والأبيض أنه اكتسب ملكيته الخاصة بطريقة شريفة. وإن المرء ليرى عزاء البورجوازي البرليني حيال جميع كوارثه السياسية ومحنه البوليسية: «إن الأفكار غير خاضعة للضريبة».

إن تحويل الملكية الخاصة إلى ملكية الدولة يرتد في آخر تحليل إلى فكرة أن البورجوازي لا يملك إلا بوصفه نموذجاً للنوع البورجوازي الذي تسمى خلاصته الدولة والذي يمنح الأفراد حقوق الملكية. إن الأشياء تقلب هنا أيضاً رأساً على عقب. ففي الطبقة البورجوازية، كما في أية طبقة أخرى، نجد أن الشروط الشخصية وحدها هي التي أصبحت

الشروط المشتركة والعامة التي يعيش في ظلها أعضاء الطبقة الفرادى ويملكون. وإذا كانت أوهام فلسفية من هذا النوع قد أمكن أن تكون من قبل شائعة في ألمانيا، فقد باتت في الوقت الحاضر مضحكة كلياً، طالما أن التجارة العالمية أثبتت بصورة كافية أن الربح البورجوازي مستقل تماماً عن السياسة، لكن السياسة من جهة أخرى، مرهونة كلياً بالربح البورجوازي. ومنذ القرن الثامن عشر، كانت السياسة رهناً بالتجارة حتى درجة كبيرة بحيث أنه حين أرادت الحكومة الفرنسية مثلاً أن تصدر قرضاً، فقد طالبت الحكومة الهولندية بأن يقدم فرد خاص ضمانة من أجل الدولة.

أما إن «تفاهتي» أو «إملاقي» «تحقيق قيمة» أو «وجود» الدولة (ص ٣٣٦)، فتلك واحدة من المعادلات الشترنرية الواحدة والألف التي لا نذكرها هنا إلا لأنها توفر لنا فرصة الاستماع إلى صيغ جديدة عن الإملاق.

«إن الإملاق تفاهتي، ظاهرة عجزي عن تحقيق قيمتي. ومن هنا فإن الدولة والإملاق هما الشيء الواحد نفسه... إن الدولة تسعى أبداً إلى تحصيل الربح مني، أي استغلالي، وسلبي، والانتفاع بي، حتى إذا كان الانتفاع يستقيم بكل بساطة في توفير الذرية(*) (بروليتاريا) من قبلي. إنها تريدني أن أكون صنيعتها» (ص ٣٣٦).

ففيما عدا ذلك اليقين الذي يتبين فيه هنا أنه لا يتوقف عليه البتة أن يحقق قيمته، هو الذي يستطيع في كل مكان وفي كل حين أن يؤكد فرديته، وفيما عدا أن الماهية والمظهر منفصلان بصورة جذرية هنا مرة أخرى، بالرغم من جميع البيانات السابقة، فإننا نحصل من جديد على نظرة المالك الصغير الآنفة الذكر لصاحبنا المغفل، القائلة إن «الدولة» تريد استغلاله. وإن النقطة الهامة الوحيدة الأخرى بالنسبة إلينا هي الاشتقاق اللغوي الروماني القديم لكلمة «بروليتاريا»، التي يدخلها هنا خلسة وبكل سذاجة إلى الدولة الحديثة. أحقاً يجهل القديس سانتشو أنه حيثما تطورت الدولة الحديثة، فقد كانت هذه «الذرية» التي توفرها البروليتاريا أبغض فعالياتها بالضبط إلى الدولة، يعني إلى البورجوازيين الرسميين؟ لعله يجب عليه، في مصلحته الخاصة، أن يترجم مالتوس والوزير دوشاتيل إلى الألمانية؟

(*) Proles، في الأصل الألماني.

لقد «أحس» القديس سانتشو من قبل، بوصفه مالكا» صغيراً ألمانياً، «بصورة أوضح منها في أي وقت آخر»، إنه «لا يزال يحتفظ في مواجهة الدولة بسلطة واحدة عظمى»، ألا وهي سلطة خلق الأفكار لنفسه بصورة تتحدى الدولة. ولو كان بروليتارياً إنكليزياً لأحس أنه «لا يزال يحتفظ بالسلطة» على إنتاج الأولاد بالرغم من الدولة.

وهذه مناحة أخرى ضد الدولة! نظرية جديدة عن الإملاق! فقبل كل شيء هو «يخلق»، بوصفه «أنا»، «الطحين والكتان والحديد والفحم»، وبذلك ينقض منذ البداية تقسيم العمل، ومن بعد يباشر «في الشكوى» «مطولا» من أن عمله لا تدفع أجوره وفق قيمته الفعلية، وقبل كل شيء فإنه يدخل في نزاع مع ذلك الذي يدفع له أجوره. ومن ثم تقوم الدولة بينهما في دور «المصالحة».

«إذا كان السعر الذي تدفعه» (أي الدولة) «لقاء سلعتي وعملي لا يرضيني، وإذا سعيت أنا نفسي بدلاً من ذلك إلى تحديد قيمة منتجاتي، أي حاولت أن يكون مربحاً لي، فإنني أدخل في نزاع قبل كل شيء» (يا لها من «قبل كل شيء» عظيمة! - ليس مع الدولة، لكن) «مع الذين يبتاعون السلع»، (ص ٣٣٧).

وإذا أراد الآن أن يدخل في «علاقة مباشرة» مع هؤلاء الشارين، أي «أن يمسك بهم من حلوقهم»، فإن الدولة «تتدخل» إذن، و«تفصل الإنسان عن الإنسان» (بالرغم من أن الأمر لا يتعلق «بالإنسان»، بل بالعامل وصاحب العمل، أو بالنسبة إليه، هو الذي يخلط كل شيء، بائع السلع وشاريها)؛ والأكثر من ذلك أن الدولة تفعل هذا بقصد خبيث هو «التوسط بينهما على أنها روح» (الروح القدس بكل وضوح).

«إن العمال الذين يطالبون بأجور أعلى يعاملون كمجرمين حالما يحاولون انتزاع هذه الزيادة» (ص ٣٣٧).

إن لدينا هنا مرة أخرى، باقة من السخافات. لم تكن ثمة حاجة بالسيد سنيورقط إلى كتابة رسائله عن الأجور [*Lettres sur les salaires*](١٨٩) لو أنه دخل قبل ذلك في «علاقة مباشرة» مع شترنر، وعلى الأخص باعتبار أن الدولة في هذه الحال ما كانت لتقدم على «فصل الإنسان عن الإنسان». إن سانتشو يكلف الدولة هنا بوظيفة ثلاثية. فهي تعمل أولاً

بصفتها «مصالحاً»، ثم بصفتها محدداً للأسعار، وأخيراً بصفتها «روحاً»، بصفتها المقدس. أما إن القديس سانتشو، بعدما وحّد بصورة مجيدة بين الملكية الخاصة وملكية الدولة، فإنه يجعل من الدولة أيضاً السلطة التي تحدد الأسعار، فتلك حقيقة تشهد على حد سواء على تماسك أفكاره وجهله بشؤون العالم. أما إن «العمال الذين يحاولون انتزاع أجور أعلى» لا يعاملون في الحال على أنهم «مجرمون» في إنكلترا وأميركا وبلجيكا، بل على العكس من ذلك ينتهون على الأغلب إلى انتزاع هذه الأجور فعلياً، فتلك حقيقة يجهلها قديسنا أيضاً، وهي تقضي قضاء مبرماً على كل أسطورته عن الأجور. وأما إن العمال لن يكسبوا شيئاً من «الإمساك» بمستخدميهم «من حلوقهم»، حتى إذا لم «تتوسط» الدولة بين الطرفين، وعلى أية حال سوف تكون مكاسبهم أقل كثيراً منها بواسطة الاتحاد والتوقف عن العمل، على الأقل بقدر ما يظلون هم عمالاً ويظل خصومهم رأسماليين - فتلك أيضاً حقيقة بيّنة حتى في برلين. وأما إن المجتمع البورجوازي، القائم على أساس التنافس، ودولته البورجوازية، لا يستطيعان، من جراء قاعدتهما المادية بالذات، أن يسمحا بأي صراع بين المواطنين باستثناء صراع التنافس، ولا بد لهما أن يتدخلا ليس بوصفهما «روحاً»، بل بالحراب إذا أمسك الناس «ببعضهم بعضاً من حلوقهم»، فتلك حقيقة لا حاجة بنا إلى البرهان عليها بعد الآن.

وفيما عدا ذلك، فحين يتوهم شترنر أن الدولة وحدها تثري حين يثري الأفراد على أساس الملكية الخاصة البورجوازية، أو أن الملكية الخاصة لم تكن قط إلا ملكية دولة، فإنه يقلب من جديد الحقيقة التاريخية رأساً على عقب. فمع تطور الملكية البورجوازية وتراكمها، أي مع تطور التجارة والصناعة، يثري الأفراد بلا انقطاع، بينما تستدين الدولة أكثر فأكثر. ولقد شوهد هذا المظهر من قبل في الجمهوريات التجارية الإيطالية الأولى، كما تجلت كظاهرة فيما بعد، في القرن الأخير، حتى درجة ملحوظة في هولندا، حيث لفت الانتباه إليها المضارب بالسندات بنتو منذ عام ١٧٥٠، وهي تتجدد في إنكلترا. إنه لمن الواضح إذن، أنه حالما تكدس البورجوازية المال، فلا بدّ للدولة أن تتسول منها، وتنتهي لأن تكون مأجورة لها بالمعنى الحرفي للكلمة. وإن هذا ليجري في مرحلة تكون البورجوازية فيما تجابه بعد طبقة أخرى، وبنتيجة ذلك تستطيع الدولة أن تحتفظ ببعض مظاهر الاستقلال

بالنسبة إلى الطبقتين كلتيهما. وحتى بعد أن تكون الدولة مأجورة على هذا الغرار، فإنها تظل في حاجة إلى المال، وبالتالي تستمر في حالة تبعية للبورجوازيين، وإن يكن تحت تصرفها، حين تتطلب مصالح البورجوازية ذلك، مصادر أعظم مما لدى الدول الأقل تطوراً، وبالتالي الأقل إرهاقاً تحت وطأة الديون. وعلى أي حال، فإنه حتى الدول الأقل تطوراً في أوروبا، دول الحلف المقدس[١٩٠]، تقترب بصورة حتمية من هذا المصير، ولا بدَّ أن تصبح مأجورة للبورجوازية؛ وعندئذ سوف يكون في مقدور شترنر أن يعزيها بهوية الملكية الخاصة وملكية الدولة، وبصورة خاصة عاهله الخاص الذي يحاول عبثاً أن يؤجل ساعة بيع سلطة الدولة إلى «البورجوازيين» «الغاضبين».

نأتي الآن إلى العلاقة بين الملكية الخاصة والحق، حيث لا بدَّ لنا أن نستمع إلى اللغو ذاته ولكن في شكل آخر. إن هوية الملكية الخاصة وملكية الدولة تمثل في مظهر صورة جديدة. فالاعتراف السياسي بالملكية الخاصة في القانون يعلن على أنه أساس الملكية الخاصة.

«تحيا الملكية الخاصة بنعمة الحق، فالحق ضمانتها الوحيدة – ذلك أن حيازة شيء ما ليس هو ملكيتي بعد – إنها لا تصبح لي إلا بعد موافقة الحق؛ ليست الملكية الخاصة حقيقة، بل وهماً، فكرة. تلك هي الملكية بالحق، الملكية الحقة، الملكية المضمونة؛ وليست هي لي بفضلي أنا، بل بفضل الحق». (ص ٣٣٢).

إن اللغو السابق عن ملكية الدولة يصبح في هذه الفقرة أبعث على الضحك أيضاً. ولذا فسوف ننتقل في الحال إلى استغلال سانتشو لحق الاستعمال وسوء الاستعمال(*) (*Droit d'user et abuser*) الوهمي.

علمنا في الصفحة ٣٣٢، إلى جانب الفقرة الرائعة أعلاه، أن الملكية:

«هي سلطان غير محدود على شيء أستطيع التصرف به كما يحلو لي». لكن «السلطان» «ليس بالشيء الموجود في ذاته، بل لا يقوم إلا في الأنا الكلية القوة، فيَّ، أنا الذي أملك السلطان». (ص ٣٦٦). وهكذا ليست الملكية «شيئاً»، «فما هو لي ليس هذه الشجرة، بل

(*) Jus utendi et abutendi، باللاتينية في النص الأصلي.

سلطاني عليها، قدرتي على التصرف بها بكل حرية». (ص ٣٦٦). إنه لا يعرف سوى«أشياء» أو «أناوات». إن هذا «السلطان» المنفصل عن «الأنا»، «المؤقنم» (Hypostasié)، المحول إلى «شبح»، هو «الحق». «إن هذا السلطان المؤبد»، (مبحث في حق الوراثة) «لا يتلاشى حتى بموتي، بل ينقل، أو يورث. إن الأشياء ليست إذن، ملكيتي بصورة فعلية، بل ملكية الحق. وعلى أي حال، فليس هذا سوى وهم، لأن سلطان الفرد لا يتحقق دائماً، لا يكتسب قوة الحق، إلا لأن أفراداً آخرين يضمون سلطانهم إلى سلطانه. وإن الوهم يستقيم في اعتقادهم بأنهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص». (ص ٣٦٦، ٣٦٧). «إن الكلب الذي يرى عظمة في فم كلب آخر لا يتنحى جانباً إلا إذا أحس أنه ضعيف جداً. أما الإنسان فيحترم حق الإنسان الآخر في عظمته... وهنا، كما في كل مكان آخر، تطلق صفة «الإنساني» على مشاهدة الروحاني في كل شيء، الحق في هذه الحال: أي حين يجعل كل شيء شبحاً ويعامل على أنه شبح... إنه لأمر إنساني أن يعتبر الفرد ليس على أنه فردي، بل على أنه عام». (ص ٣٦٨، ٣٦٩).

وهكذا فإن الشر بكامله ينشأ مرة أخرى من إيمان الأفراد بمفهوم الحق، الذي ينبغي لهم أن ينزعوه من رؤوسهم. إن القديس سانتشو لا يعرف سوى «الأشياء» و«الأناوات»، وأما فيما يتعلق بأي أمر لا يدخل تحت هذين العنوانين، فيما يتعلق بجميع العلاقات الفعلية، فإنه لا يعرف عنها سوى مفاهيم مجردة تتحول أيضاً بالنسبة إليه إلى «أشباح». «ومن جهة أخرى»، فإنه يشرق عليه أحياناً أن هذا كله «مجرد وهم»، وأن «سلطان الفرد» يتوقف حتى درجة فائقة على ما إذا كان الآخرون يضمون قوتهم إلى قوته. لكن الأشياء جميعاً تنتهي في آخر تحليل إلى «وهم» الأفراد الذين «يعتقدون أنهم لا يستطيعون بعد الآن استرجاع سلطانهم الخاص». مرة أخرى لا تخص السكك الحديدية «فعلياً» المساهمين، بل تخص الأنظمة. ويقدم سانتشو في الحال حق الوراثة على أنه مثال بارز. وهو لا يفسره انطلاقاً من ضرورة التراكم ولا من العائلة التي كانت موجودة قبل هذا الحق، بل انطلاقاً من الوهم الحقوقي لامتداد القوة ما وراء الموت. وعلى أي حال، فكلما انتقل المجتمع الإقطاعي أكثر فأكثر إلى المجتمع البورجوازي، ازداد التخلي عن هذا الوهم الحقوقي بالذات من قبل

التشريع في جميع البلدان. (أنظر مثلاً: مدونة نابوليون(*). ولا حاجة لأن نبين هنا مفصلًا أن السلطة الأبوية المطلقة والبكورة - سواء البكورة الإقطاعية المترتبة على الشروط الطبيعية أم الشكل اللاحق للبكورة - قد قامتا على شروط مادية محددة جداً. ويصادف الأمر ذاته بين الشعوب القديمة في حقبة تفكك الجماعة العامة بنتيجة تطور الحياة الخاصة (وأفضل برهان على ذلك تاريخ حق الوراثة الروماني). وعلى العموم، فإنه لم يكن في مقدور سانتشو أن يختار مثالاً أشد بؤساً من حق الوراثة، الذي يبين بأوضح طريقة ممكنة تبعية الحق لعلاقات الإنتاج، قارن على سبيل المثال: حق الوراثة الروماني والجرماني. ومن المؤكد أنه ليس ثمة كلب صنع قط فوسفوراً أو كلساً من عظمة، كما أنه لم «يحشر في رأسه» قط في أي شيء عن «حقه» في عظمة؛ وكذلك فإن القديس سانتشو لم «يدخل في رأسه» قط أن يحلل فيما إذا كان الحق في عظمة، هذا الحق الذي يدعيه الناس لأنفسهم ولا يدعيه الكلاب، ليس مرتبطاً بالطريقة التي يستخدم الناس لا الكلاب بها هذه العظمة في الإنتاج. وعلى العموم، فإن لدينا هنا مثالاً نموذجياً على كل أسلوب سانتشو في النقد وإيمانه الذي لا يتزعزع في الأوهام الشائعة. إن علاقات الإنتاج السابقة القائمة بين الأفراد تتظاهر كذلك بالضرورة في شكل علاقات سياسية وحقوقية. (أنظر أعلاه). ولا يمكن لهذه العلاقات ضمن إطار تقسيم العمل إلا أن تكتسب وجوداً مستقلاً في مواجهة الأفراد. إن جميع العلاقات يمكن الإعراب عنها في اللغة في شكل المفاهيم فحسب. أما إن هذه المفاهيم والأفكار العامة تؤخذ بعين الاعتبار على أنها قوى سرية، فتلك هي النتيجة الضرورية لحقيقة أن العلاقات الفعلية، والتي هي التعبير عنها، قد اكتسبت وجوداً مستقلاً. وإلى جانب هذا المعنى الذي تتخذه في الوجدان اليومي، فإن هذه الأفكار العامة تعد وتعطى معنى خصوصياً من قبل السياسيين والحقوقيين الذين يجعلهم تقسيم العمل في تبعية لعبادة هذه المفاهيم، والذين يرون فيها، لا في علاقات الإنتاج، الأساس الحقيقي لجميع علاقات الملكية الفعلية. ويتبنى القديس سانتشو هذا الوهم مغمض العينين، ويتمكن بذلك أن يجعل من الملكية الحقوقية أساس الملكية الخاصة، ومن مفهوم الحق أساس الملكية الحقوقية؛ وإنه ليستطيع بعد

(*) Code Napoléon، بالفرنسية في النص الأصلي.

ذلك أن يقصر نقده برمته على المناداة بأن مفهوم الحق مجرد مفهوم، مجرد شبح. وتلك هي نهاية الموضوع بالنسبة إلى القديس سانتشو. وإنه لفي الإمكان تذكيره أيضاً، في سبيل راحته الذهنية، بأن سلوك كلبين عثرا على عظمة يعتبر حقاً في جميع كتب القانون السابقة: من المسموح به رد القوة بالقوة(*)، هذا ما تقوله خلاصة القوانين[١٩١]؛ وإن هذا الحق قد ثبتته الطبيعة(**)، وهو ما يقصد منه حق علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحية(***) (البشر والكلاب)؛ لكن الرد المنظم للقوة بالقوة هو «بالضبط» الذي أصبح حقاً في وقت لاحق.

إن القديس سانتشو، الذي انطلق الآن في طريقه جيداً، يبرهن على سعة اطلاعه في حقل تاريخ الحق بمنازعة برودون على «عظمة». فهو يقول:

«إن برودون يريد أن «يضللنا" بحيث نعتقد أن المجتمع هو الحائز الأصلي والمالك الوحيد بفعل الحق غير القابل للتقادم؛ وإن ما يسمى المالك يصبح مذنباً بجريمة السرقة بالنسبة إلى المجتمع؛ فإذا انتزع من أي مالك فعلي ملكيته، فإنه لا يسرقه إذن، بل لا يفعل سوى تأكيد حقه غير القابل للتقادم. تلك هي الأبعاد التي ينتهي المرء إليها عندما يجعل من شبح المجتمع شخصاً معنوياً». (ص ٣٣٠، ٣٣١).

أما شترنر فيريد أن «يضللنا بحيث نعتقد» (ص ٣٤٠، ٣٦٧، ٤٢٠، ومواضع أخرى) بأننا، يعني المعدمين، أهدينا المالكين ملكيتهم بدافع الجهل، أو الجبن، أو طيبة القلب، الخ، ويدعونا لأن نسترد هديتنا. إن الفرق بين هاتين المحاولتين للتضليل هو أن برودون يستند إلى حقيقة تاريخية، في حين لم يفعل القديس سانتشو أكثر من أن «يحشر في رأسه» شيئاً ما كيما يعطي الموضوع «شكلاً جديداً». ذلك أن الأبحاث الأخيرة في تاريخ الحق قررت بالفعل أن الملكية، سواء في روما أم بين الشعوب الجرمانية والسلتية والسلافية، تطورت انطلاقاً من الملكية الجماعية القبلية، وإن الملكية الخاصة الفعلية تنهض في كل مكان بالاغتصاب؛ ومن الواضح أن القديس سانتشو لم يكن يستطيع أن يستخلص ذلك من

(*) Vim vi repellere licere، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) Idque jus natura comparatur، باللاتينية في النص الأصلي.

(***) Jus quod natura Omnia Animalia docuit، باللاتينية في النص الأصلي.

هذا الحدس العميق وحده، ألا وهو إن مفهوم الحق مجرد مفهوم. ولقد كان برودون على حق تام، في مواجهة الحقوقيين العقائديين، حين شدد على هذه الحقيقة وكافحهم بصورة عامة بواسطة فرضياتهم الخاصة. «إن هذا يبين إلى أي مدى يستطيع المرء أن يمضي مع شبح» مفهوم الحق بوصفه مفهوماً. ولا يمكن مهاجمته بناء على صيغته الواردة الذكر أعلاه إلا إذا دافع عن الشكل الاجتماعي الأكبر والأقل تطوراً للملكية ضد الملكية الخاصة التي تطورت انطلاقاً من هذا النظام الجماعي البدائي. ويلخص سانتشو نقده لبرودون في هذا السؤال الوقح:

«لماذا هذا النداء العاطفي إلى الرحمة كما لو كنت مسلوباً بائساً؟» (ص ٤٢٠).

إن العاطفية، التي لا نجد لها على أي حال أثراً عند برودون، غير مسموح بها إلا حيال الماريتورنات. وإن سانتشو ليتخيل حقاً أنه «فتى» على مستوى ذلك المؤمن بالأطياف الذي هو برودون. إنه يعتبر أسلوبه البيروقراطي المفخم ثورياً، هذا الأسلوب الذي كان حتى فريديريك غويلوم الرابع يخجل منه. «طوبى للمؤمنين».

ونعلم في الصفحة ٣٤٠:

«إن جميع المحاولات من أجل سن قوانين عقلانية عن الملكية قد نشأت في خليج للمحبة وضاعت في محيط التنظيمات الكئيب».

وتتجاوب مع ذلك هذه الصيغة التي لا تقل جرأة:

«كان التعامل حتى الآن قائماً على المحبة، والمجاملة، والغيرية». (ص ٣٨٥).

إن القديس سانتشو يفاجيء نفسه هنا بمفارقة بارزة عن الحق والتعامل. وإذا تذكرنا على أي حال أنه يفهم من «المحبة» حب «الإنسان»، أو بصورة أعم حب شيء موجود في ذاته ولذاته، حب عام، وإنه يرى في العلاقة بفرد أو بشيء الماهية، المقدس، فإن مظهر التألق هذا يتبدد إذن. وإن المنطوقات الخطابية الواردة الذكر أعلاه تنحل إذن، إلى التفاهات القديمة التي أضجرتنا عبر «الكتاب» برمته: إن الحق والتعامل، وهما أمران لا يعرف سانتشو عنهما شيئاً، لم يكونا حتى الآن سوى «المقدس»؛ وعلى أي حال ففي رأيه أن «المفاهيم

سادت العالم» وحدها حتى أيامنا الحاضرة. وإن العلاقة بالمقدس، التي تحمل عادة اسم «الاحترام»، يمكن أن توصف أيضاً في المناسبات «بالمحبة». (أنظر: المنطق).

وهذا مثال واحد على الطريقة التي يحوّل بها القديس سانتشو التشريع إلى علاقة حب والتجارة إلى علاقة حب:

«في مشروع قانون لإيرلندا اقترحت الحكومة منح صفة المنتخب لأولئك الذين يدفعون ضريبة ٥ جنيهات للفقراء. وبنتيجة ذلك فإن ذلك الذي يقدم الصدقات يكتسب حقوقاً سياسية، أو يصبح فارساً في مكان آخر». (ص ٣٤٤).

ويجب أن يلاحظ هنا قبل كل شيء أن «مشروع القانون» هذا الذي يمنح «حقوقاً سياسية» لم يكن سوى لائحة بلدية أو نقابية، أو بلغة أقرب إلى فهم سانتشو «تنظيم مدني» لم يكن يمنح «حقوقاً سياسية»، بل حقوقاً بلدية فقط، حق انتخاب الموظفين المحليين. ثانياً، إن سانتشو الذي يترجم ماكلوخ لا بد أن يعرف على أحسن وجه معنى «يخضع لضريبة رسم الفقراء بخمسة جنيهات»(*). ولا يعني هذا أن «يدفع ضريبة ٥ جنيات للفقراء»، بل يعني التسجيل في لائحة أولئك الذين يدفعون هذه الضريبة بوصفه صاحب دار إيجارها السنوي خمسة جنيات. ولا يعرف مغفلنا البرليني أن رسم الفقراء في إنكلترا وإيرلندا ضريبة محلية تختلف قيمتها حسب المدن والسنين، بحيث من المحال كلياً ربط أي نوع من الحق بدفع مبلغ معين بصفة هذه الضريبة. وأخيراً، فإن سانتشو يحسب أن رسم الفقراء الإنكليزي والإيرلندي «صدقة»، بينما هو يقتصر على توفير الاعتمادات من أجل حرب هجومية علنية ومباشرة تشنها البورجوازية الحاكمة ضد البروليتاريا. إنه يغطي نفقة بيوتات العمل التي هي، كما هو معروف جيداً، سلاح إرهابي مالتوسي ضد الإملاق. إننا نرى كيف أن سانتشو «ينشأ في خليج المحبة ويضيع في محيط التنظيمات الكئيب»(**).

ولنلاحظ بصورة عابرة أنه لم يكن بد للفلسفة الألمانية، لأنها تتخذ الوعي وحده منطلقاً لها، أن تضيع في الفلسفة الأخلاقية، حيث يثرثر الأبطال المختلفون عن الأخلاق الحقيقية.

(*) To be assessed to the poor - rates at five pounds، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) إن عبارة Bestimmugen التي يستخدمها شترنر هنا تعني في وقت واحد «التنظيم».

إن فويرباخ يحب الإنسان إكراماً للإنسان، والقديس برونو يحبه لأنه «جدير» بذلك (ويغان، ص ١٣٧)، في حين أن القديس سانتشو يحب «كل الناس»، لأن ذلك يحلو له في ملء الوعي الأناني. («الكتاب»، ص ٣٨٧).

لقد سبق أن رأينا أعلاه - في العرض الأول - كيف استبعد المالكون العقاريون الصغار أنفسهم بكل احترام من الملكية العقارية الكبيرة. إن هذا الاستبعاد الذاتي من ملكية الناس الآخرين، بدافع الاحترام، يوصف عامة بأنه العلاقة المميزة للملكية البورجوازية. وإن شترنر ليستطيع من هذه العلاقة المميزة أن يوضح لنفسه السبب في أنه:

«ضمن النظام البورجوازي، بالرغم من المبدأ الذي ينص على أن كل واحد يجب أن يكون مالكاً، لا يملك الكثيرون أي شيء عملياً». (ص ٣٤٨). «وإن السبب في ذلك هو أن الكثيرين يغتبطون بمجرد فكرة تملك أي شيء كان، حتى إذا كان هذا الشيء بعض الأسمال البالية». (ص ٣٤٩).

أما إن «الكثيرين» لا يملكون إلا «بعض الأسمال البالية» فهذا ما يعتبره شيليغا نتيجة طبيعية تماماً للذة التي يجنونها من ذلك.

ص ٣٤٣: «ألا يكون المرء إلا حائزاً بسيطاً؟ كلا، فحتى الآن لم يكن المرء حائزاً مطمئناً إلى حيازة قطعة من الأرض إلا بالسماح للآخرين أيضاً بحيازة قطعهم الخاصة؛ لكن جميع الأشياء تخصني الآن. أنا مالك كل الأشياء التي أحتاجها وأستطيع الاستيلاء عليها».

لقد جعل سانتشو من قَبل المالكين العقاريين الصغار يستبعدون أنفسهم باحترام من الملكية الكبيرة، وهو يفصل الآن المالكين الصغار عن بعضهم بعضاً. وإنه يستطيع الآن أن يمضي أبعد من ذلك، فيجعل الاحترام مسؤولاً عن استبعاد الملكية التجارية من الملكية العقارية، والملكية الصناعية من الملكية التجارية خاصة، الخ. وبذلك ينتهي إلى اقتصاد سياسي جديد كلياً قائم على المقدس. وعندئذ فإنه يكفيه أن ينتزع الاحترام من رأسه لينقض بضربة واحدة تقسيم العمل وبنية الملكية التي تنشأ عنه. ويعطي سانتشو مثالاً عن هذا الاقتصاد السياسي الجديد (في الصفحة ١٢٨ من «الكتاب») حيث يبتاع إبرة لا من

البقال(*) بل من الاحترام، وليس بالمال المدفوع إلى البقال، بل بالاحترام المقدم إلى الإبرة. وعلى أي حال، فإن هذا الاستبعاد الذاتي العقائدي لكل فرد من ملكية الغير الذي يتناوله سانتشو هو وهم حقوقي صرف. ففي ظل النظام الحالي للإنتاج والتعامل يكذِّب كل شخص هذا الوهم إذ يوجه جميع جهوده بالضبط إلى استبعاد جميع الآخرين من الملكية التي تخصهم بصورة مؤقتة. أما كيف تنهض المسألة فيما يتعلق «بملكية جميع الأشياء» الخاصة بشترنر، فذلك ما يتضح بما فيه الكفاية من العبارة الإضافية: «التي أحتاجها وأستطيع الاستيلاء عليها». وإنه ليوضح ذلك بمزيد من التفصيل (في الصفحة ٣٥٣):

«إذا قلت: إن العالم يخصني، فليست تلك بعد سوى صيغة جوفاء لا تتخذ معنى إلا بقدر ما لا أنطوي على أي احترام لملكية الغير»؛

وبالتالي بقدر ما يشكل لااحترام ملكية الغير ملكيته.

إن ما يضايق سانتشو بشأن الملكية الخاصة العزيزة عليه جداً هو بالضبط كونها حصرية، الأمر الذي من دونه تكون هراء، حقيقة أن هناك، إلى جانبه، مالكين خاصين آخرين أيضاً. ذلك أن ملكية الغير الخاصة شيء مقدس. وسوف نرى كيف يتغلب في «رابطته» على هذا الوضع المربك. لسوف نرى أن ملكيته الأنانية، الملكية بالمعنى فوق العادي، ليست شيئاً سوى الملكية العادية البورجوازية المتجلية بفعل وهمه التكريسي.

فلنختتم بالحكمة التالية لسليمان: «إذا بلغ البشر مرحلة يفقدون عندها الاحترام للملكية، فإن كل واحد سيكون مالكاً إذن... وعندئذ [في هذا الميدان أيضاً سوف تزيد الرابطات موارد الفرد وتضمن ملكيته المهددة». (ص ٣٤٢)](**).

[العرض الثالث: في التنافس بالمعنى العادي وفوق العادي]

ذات صباح مضى المؤلف، في لباس فاخر، ليرى السيد الوزير ايشهورن:

«بما أن الأمور لا تسير بنجاح مع الصناعي» (لأن وزير المالية رفض أن يعطيه الأرض والاعتمادات من أجل بناء مصنع خاص به، ووزير العدل لم يعطه الإذن بانتزاع المصنع من

(*) Shopkeeper، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) إن أربع صفحات من المخطوطة مفقودة هنا.

الصناعي - أنظر أعلاه بشأن الملكية البورجوازية) «فإنني سوف أنافس أستاذ القانون هذا؛ إن الرجل أحمق، وأنا الذي أعرف مئة مرة أكثر مما يعرف سوف أنتزع منه المستمعين إليه».

ـ «لكن، يا صديقي، هل درست في جامعة وحصلت على درجة(docteur)؟»

ـ «كلا، ولكن ما شأن ذلك. إنني أملك سعة المعارف الضرورية من أجل هذا التعليم».

«إنني آسف، لكن التنافس ليس حراً في هذه المسألة. أنا ليس عندي أي شيء ضدك شخصياً، لكن الشيء الأساسي مفقود - شهادة دكتوراه - وأنا؛ الدولة أطالب بهذه الشهادة» - وتنهد كاتب هذه السطور: «وهكذا، فذلك هو التنافس الحر. فلا بد للدولة، سيدتي ومعلمتي، أن تمنحني قبلاً القدرة على التنافس». وعندئذ رجع إلى داره محطم المعنويات. (ص ٣٤٧).

وما كان يخطر في باله مطلقاً، في بلدان عالية التطور، أن يسأل الدولة الأذن بمنافسة أستاذ في القانون. لكنه حين يتوجه إلى الدولة بوصفها مستخدماً ويسألها المكافأة، أي الأجور، وبذلك يدخل هو نفسه مجال التنافس، فإن المرء لا يستطيع إذن، بعد مباحثه السابقة عن الملكية الخاصة، و[المسلوبين] Privati، والملكية الجماعية، والبروليتاريا، والبراءات(*)، والدولة والأوضاع القانونية(**)، الخ، أن يفترض أن «التماسه سيتكلل بالنجاح». وبالحكم على مآثره السابقة، فإن الدولة تستطيع في أفضل الأحوال أن تعينه قيماً (Custos)(***) «للمقدس» في ملكية بوميرانية ما في المناطق الحرجية النائية.

ونستطيع أن «نحشر» هنا «بصورة عرقية»، على سبيل التسلية، اكتشاف سانتشو العظيم بأنه ليس ثمة أي «فرق آخر» بين «الفقراء» و«الأغنياء» غير «الفرق» بين «القادرين»(****) و«العاجزين»(*****) (ص ٣٥٤).

فلنغطس مرة أخرى في «المحيط الكئيب» «لتعريفات» شترنر عن التنافس.

«إن التنافس هو أقل» (أوه، «أقل»!) «ارتباطاً بالنية في صنع شيء على أحسن وجه

(*) lettres patentes، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) Status، باللاتينية في النص الأصلي.

(***) بالألمانية *Küster* (قندلفت). وهي عبارة يستخدمها ماركس وإنجلز للسخرية.

(****) في الأصل: «Der vermögende»، وتعني القادر، والقوي، والغني.

(*****) في الأصل: «der umvermögende»، وتعني العاجز، ومن لا حول له ولا قوة، والوضيع.

ممكن منه بالنية في صنعه على أحسن قدر من المنفعة والربح. ولهذا السبب لا يدرس البشر إلا من أجل الحصول على مركز (دراسات غذائية)، ويعمدون إلى التذلل والتملق، ويشجعون الروتين والإلمام بالأعمال؛ إنهم يشتغلون من أجل المظهر. وبالتالي فبينما يكون الهدف من ناحية المظهر هو الإنجاز الجيد، فإن البشر في حقيقة الأمر لا يستهدفون إلا صفة عمل ناجحة وربما ربحاً نقدياً. ومن المؤكد أن أحداً لا يريد أن يكون رقيباً، لكن الجميع يريدون أن يحرزوا تقدماً... وكل واحد يخشى أن يُنقل، وأكثر من ذلك أن يُسّرح». (ص ٣٥٤، ٣٥٥).

فليكتشف صاحبنا المغفل كتاباً في الاقتصاد السياسي حيث يؤكد حتى بعض المنظّرين أن المقصود في التنافس هو «الإنجاز الجيد» أو «صنع شيء على أحسن وجه ممكن» وليس «صنعه على أحسن قدر من المنفعة». وعلى أي حال، فسوف يجد في أي كتاب من هذا النوع أن التنافس العالي التطور، في إطار الملكية الخاصة، في إنكلترا على سبيل المثال: «يصنع» بالفعل «الشيء على أحسن وجه ممكن». إن الغش التجاري والصناعي على نطاق ضيق لا يزدهر إلا في إطار التنافس المحدود، بين الصينيين والألمان واليهود، وعلى العموم بين الباعة المتجولين وصغار البقالين. لكن الباعة المتجولين أنفسهم لا يرد ذكرهم على لسان قديسنا؛ فهو لا يعرف إلا التنافس بين الموظفين ومعلمي المدارس الزائدي العدد، ويفضح نفسه هنا بوصفه النموذج الكامل للموظف البروسي الملكي. ولقد كان في مقدوره أيضاً، أن يقدم كمثال على التنافس مسعى الحاشية في كل حقبة لاكتساب ود العاهل، لكن هذا الأمر يتجاوز حتى درجة كبيرة أفقه كمالك صغير.

بعد هذه المغامرات الجبارة مع الموظفين الزائدي العدد والمحاسبين وكتّاب المحاكم، يواجه القديس سانتشو مغامرته العظمى مع الحصان الشهير كلافيلينو، الذي تحدث عنه النبي سرفانتس في الفصل الحادي والأربعين من العهد الجديد. إن سانتشو يمتطي الحصان العالي للاقتصاد السياسي ويحدد الأجر الأدنى بواسطة «المقدس». وصحيح أنه يكشف هنا مرة أخرى، عن حيائه الفطري ويرفض بادئ الأمر امتطاء الجواد الطائر الذي يحمله أعلى كثيراً من السحب إلى المناطق «حيث تولد الصواعق والرعد والبرق، ووابل البرد والثلوج».

لكن «الدوق»، أي «الدولة»، يشجعه، ولا يكاد شيليغا - دون كيخوت، الأكثر جرأة والأعظم خبرة منه، يقفز فوق السرج حتى يتسلق صاحبنا الفاضل سانتشو كفل الحصان خلفه. ولا تكاد يد شيليغا تدير البرغي المثبت على رأس الحصان، حتى يندفع الحصان عالياً في الهواء وتصيح بهم جميع السيدات - وماريتورن على رأسهن: «فلترافقكما الأنانية المتفقة مع نفسها، أيها الفارس المقدام، وأنت يا حامل الدروع الأكثر إقداماً أيضاً، ولتنجحا في تحريرنا من شبح مالامبرونو)[١٩٢]، من شبح «المقدس»! وأنت أيها الشجاع سانتشو، حافظ على توازنك جيداً، بحيث لا تسقط وتعاني مصير فايتون حين أراد أن يقود عربة الشمس».

«إذا افترضنا» (هذا هو يترنح في الافتراضات) «أنه إذا كان النظام يخص ماهية الدولة، فإن الخضوع أيضاً قائم في طبيعتها» (انتقال بهيج بين «الماهية» و«الطبيعة»- تلك هي «العنزات» التي شاهدها سانتشو أثناء طيرانه)، «فإننا نلاحظ إذن، أننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أولئك الذين في أسفل السلم» (مما لاريب فيه أنه يقصد أولئك الذين في الأعلى) «أو أصحاب الامتياز، فإن المرؤوسين مغبونون بصورة مطلقة ويدفعون ثمناً باهظاً جداً». (ص ٣٥٧).

«إذا افترضنا...فإننا نلاحظ إذن». كان يجب أن نقرأ: فإننا نفترض إذن. إذا افترضنا أن في الدولة «رؤساء» و«مرؤوسين»، فإننا «نفترض» أيضاً، أن أولئك «مميزون» بالمقارنة مع هؤلاء. وعلى أية حال، فإننا نستطيع أن نعزو الجمال الأسلوبي لهذه العبارة، وكذلك الاعتراف المفاجئ «بالماهية» و«الطبيعة» لشيء ما، إلى حياء وتشوش صاحبنا سانتشو بينما هو يحاول في قلق الاحتفاظ بتوازنه أثناء طيرانه الهوائي، وإلى الأسهم النارية التي تنطلق تحت أنفه. بل إننا لا نندهش إذا رأينا القديس يفسر عواقب التنافس لا من التنافس نفسه بل من البيروقراطية، ويجعل الدولة مرة أخرى تحدد الأجور[*].

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إنه لا يرى هنا أيضاً أن «ابتزاز» و«استغلال» العمال في العالم الحديث مردهما إلى افتقارهم إلى الملكية، وأن الافتقار إلى الملكية يتناقض بصورة مباشرة مع التأكيدات التي يعزوها سانتشو إلى البورجوازيين الليبراليين[البورجوازيين الليبراليين...] الذين يزعمون أنهم يمنحون الملكية إلى الجميع بتجزئة الملكية العقارية.

إنه لا يدرك أن التذبذبات المستمرة في الأجور تنسف نظريته الجميلة بكاملها؛ ومما لا ريب فيه أن دراسة أدق للأحوال الصناعية كانت تعطيه من دون شك أمثلة عن صناعي «مبتز» و«مستغل» من قبل عماله وفقاً للقوانين العامة للتنافس، إذا لم تكن هذه التعابير الحقوقية والأخلاقية قد فقدت كل معنى ضمن إطار التنافس.

لشدّة ما تنعكس العلاقات الأكثر عمومية في قحف سانتشو الأوحد بطريقة ساذجة وبطريقة المالكين الصغار! ولشدَّ ما هو معني، بوصفه معلم مدرسة، باستخلاص القواعد الأخلاقية من جميع هذه العلاقات ودحضها بمسلمات أخلاقية - هذا ما يظهر بكل وضوح مرة أخرى بفضل الطابع القميء الذي تقلص التنافس إليه عنده. ويجب أن نورد هذه الفقرة بصورة كاملة(*) «حتى لا يضيع شيء على الإطلاق».

«وفيما يتعلق بالتنافس مرة أخرى، فإنه يدين بوجوده لحقيقة أن جميع البشر لا يسهرون على أعمالهم، ولا ينتهون إلى التفاهم فيما بينهم بخصوصها؛ وهكذا، على سبيل المثال، يحتاج جميع سكان مدينة ما إلى الخبز؛ وبالتالي، فإن في مقدورهم أن ينتهوا بكل يسر إلى اتفاق لإقامة مخبز عام. وبدلاً من ذلك، فإنهم يتركون أمر تموين الخبز للخبازين المتنافسين. وكذلك فإنهم يتركون أمر تموين اللحم للقصابين، والخمر لتجار الخمرة، الخ... إذا كنت لا أعنى بأعمالي، فإنه لا بد لي إذن، أن أكون راضياً بما يحلو لآخرين أن يقدموا لي. والحال، إن الحصول على الخبز من شأني، فأنا أريده وهو يلزمني، ومع ذلك يتركه المرء للخبازين، ويأمل على الأكثر في الحصول، بفضل تنازعهم وخصومتهم ومحاولاتهم للتغلب على بعضهم بعضاً، وباختصار يأمل المرء في الحصول، بفضل تنافسهم، على ميزة لا يستطيع المرء أن يتوقعها من الخبازين أعضاء الأصناف الحرفية، الذين يملكون الاحتكار الكامل والحصري للخبازة» (ص ٣٦٥).

مما يميز صاحبنا المالك الصغير أنه يوصي هنا مواطنيه المالكين الصغار، ضد التنافس، بمؤسسة من نمط المخابز العامة التي كانت موجودة في أماكن متعددة في ظل نظام الأصناف الحرفية والتي وضع حد لها من قبل نمط الإنتاج التنافسي الأقل كلفة. وهذا يعني أنه يوصي

(*) in extenso، باللاتينية في النص الأصلي.

بمؤسسة من طبيعة محلية ما كان يمكن أن تستمر إلا في ظل شروط محدودة ضيقة، وكان من المحتم أن تزول مع قيام التنافس الذي نسف الإطار المحلي. لا بل إنه لم يتعلم من االتنافس حقيقة أن «الطلب» على الخبز مثلاً يختلف من يوم إلى آخر، وإنه لا يتوقف عليه مطلقاً ما إذا كان الخبز سيظل «من شأنه» في الغداة أو ما إذا كانت حاجته إلى الخبز سوف تكون في نظر الآخرين من شأنهم، وما إذا كان سعر الخبز سوف يحدد ضمن إطار التنافس بتكاليف الإنتاج وليس بهوى الخبازين. إنه يجهل جميع تلك الشروط الجديدة التي خلقها التنافس: نقض الإطار المحلي، وإنشاء وسائل المواصلات، وتقسيم العمل المتقدم، والتعامل العالمي، والبروليتاريا، والآلات، الخ، ويتطلع القهقرى بكل حنين إلى ذهنية المالك الصغير الوسيطية. إن كل ما يعرفه عن التنافس هو أنه «تنازع وخصومة ومحاولات للتغلب على الآخر»؛ أما علاقاته الأخرى بتقسيم العمل، والعلاقة بين العرض والطلب، الخ(*)، فهذا ما لا يهتم به مطلقاً. أما إن البورجوازيين، كلما تطلبت مصالحهم ذلك (وهم أفضل حكماً في هذه الأمور من القديس سانتشو)، «ينتهون إلى تفاهم» دائماً بقدر ما يكون ذلك ممكناً في إطار التنافس والملكية الخاصة، فهذا ما تثبته الشركات المساهمة التي نشأت مع ازدهار التجارة البحرية والمانيفاكتورة، واستولت على جميع فروع الصناعة والتجارة التي كانت في متناول يدها. إن مثل هذه «الاتفاقات»، التي قادت فيما قادت إليه إلى الاستيلاء على امبراطورية في الهند الشرقية، هي بكل تأكيد أمر حقير بالمقارنة مع الوهم حسن النية عن المخابز العامة، الجدير بالمناقشة في الصحافة الوطنية. وأما البروليتاريون فقد نشأوا - على

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] كان في مقدورهم أن «ينتهوا إلى تفاهم» منذ بداية الأمر. أما إن «التفاهم» (كي نستخدم هذه الكلمة بمحتواها الأخلاقي) لا يصبح ممكناً إلا بفعل التنافس وأن «التفاهم» الكلّي على طريقة سانتشو مسألة ليست موضع البحث بسبب من المصالح الطبقية المتعارضة، فهذا آخر اهتمامات حكيمنا. إن الفلاسفة الألمان من هذا العيار يوسعون على العموم بؤسهم الخاص الضيق بحيث يعطونه أبعاد التاريخ العالمي، متوهمين أن الأحداث التاريخية التي كانت تشمل القسم الأكبر من العالم قد افتقرت إلى حكمتهم بالضبط من أجل تسويتها «بالتفاهم» وإيضاح جميع الأمور المتعلقة بها. وإن مثال سانتشو ليبين إلى أي مدى يمكن أن يمضي المرء بمثل هذه الأوهام.

الأقل في مظهرهم الحديث - من التنافس بادئ الأمر؛ ولقد سبق لهم أن أقاموا مراراً وتكراراً مشاريع جماعية انهارت دائماً على أية حال لأنها كانت عاجزة عن منافسة المخابز والملاحم الخاصة «المتنازعة»، ولأنه لم يكن أي «اتفاق» متاحاً للبروليتاريين، الذين غالباً ما تكون مصالحهم متضاربة من جراء تقسيم العمل - سوى اتفاق سياسي يستهدف تغيير الأوضاع القائمة بمجموعها. وحيث يمكِّن تطور التنافس بين البروليتاريين من أن «ينتهوا إلى تفاهم» فيما بينهم، فإنهم يتفاهمون ليس بشأن المخابز العامة، بل بشأن قضايا مختلفة الاختلاف كله(*). إن انعدام «التفاهم» الذي يسجله سانتشو هنا بين أفراد متنافسين يقابل بصورة تامة عرضه اللاحق عن التنافس ويناقضه بصورة لا تقلّ عن ذلك كمالاً، هذا العرض الذي يمكننا الاستمتاع به في «التعليق». (ويغاند، ص ١٧٣).

«إن التنافس قد أدخل لأنها اعتبر بركة بالنسبة إلى الجميع. إن البشر قد انتهوا إلى اتفاق بشأنه، كما أن المحاولات من أجل مقاربته قد بذلت بصورة مشتركة... إن الناس \اتفقوا\ عليه تقريباً كما يتفق الصيادون في حملة صيد... حين يجدون أنه من المناسب لغرضهم أن يتبعثروا في الغابة ويصيدوا «إفرادياً»... وصحيح إنه يتبين الآن... إن جميع الناس لا يجدون في التنافس... مصلحتهم».

«إنه يتبين الآن» أن سانتشو لا يعرف عن الصيد أكثر مما يعرف عن التنافس. إنه لا يتحدث عن إثارة الطرائد من مكانها ولا عن القنص بواسطة كلاب الصيد، بل عن القنص بالمعنى فوق العادي. ولا يتبقى أمامه سوى أن يكتب تاريخاً جديداً للصناعة والتجارة وفقاً للمبادئ الواردة أعلاه، وإنشاء «رابطة» من أجل هذا النوع من القنص فوق العادي.

وإنه ليتحدث عن علاقة التنافس بالأخلاق بنفس الأسلوب الهادئ، الرزين الجدير بالمجلات الصادرة عن الأبرشيات.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] يجب «عليهم أن ينتهوا إلى تفاهم» بشأن مخبز عام. أما إن أولئك الذين يسميهم «هم» و«الجميع» يمثلون، حسب الحقب والأحوال، أفراداً هم أنفسهم مختلفون وأصحاب مصالح متنوعة، فإن هذا لا يعني بالطبع صاحبنا سانشو. إن الأفراد قد ارتكبوا دائماً طوال مجرى التاريخ حتى يومنا الحاضر خطيئة أنهم لم يتبنوا منذ البداية «الحكمة» الذكية جداً التي يتحدث بها أطناب الفلاسفة الألمان عن الأحداث بعد وقوعها.

«تلك الخيرات الجسدية التي لا يستطيع الإنسان بصفته هذه»(!) «الاحتفاظ بها لنفسه، يحقّ لنا أن ننتزعها منه. ذلك هو معنى التنافس، معنى حرية الصناعة. وإننا لنحصل أيضاً على جميع الخيرات الروحية التي لا يستطيع الاحتفاظ بها لنفسه. بيد أن الخيرات \المكرسة محرمة. مكرسة ومضمونة - من قبل من؟... من قبل الإنسان أو المفهوم، مفهوم القضية المأخوذة بعين الاعتبار». وإنه ليورد على أنها مثل هذه الخيرات المكرسة «الحياة»، و«حرية الشخص»، والدين»، و«الشرف»، و«آداب السلوك»، و«الحياء»، الخ. (ص ٣٢٥).

في البلدان المتحضرة «يحق» لشترنر أن ينتزع جميع هذه «الخيرات المكرسة»، إن لم يكن من «الإنسان بصفته هذه»، فعلى الأقل من البشر الفعليين، بكل تأكيد بواسطة التنافس وفي ظل شروطه. إن الثورة الاجتماعية الكبرى التي حققها التنافس حوّلت علاقات البورجوازيين ببعضهم بعضاً وبالبروليتاريين إلى علاقات نقدية صرفة. وجعلت من جميع «الخيرات المكرسة» الآنفة الذكر سلعاً تجارية، ودمرت بالنسبة إلى البروليتاريين جميع العلاقات التقليدية والطبيعية، مثلاً العلاقات العائلية والسياسية، جنباً إلى جنب مع بنيتها الفوقية الإيديولوجية بأسرها - إن هذا الثورة الجبارة لم تنطلق بالتأكيد من ألمانيا. إن ألمانيا لم تلعب إلا دوراً منفعلاً فيها؛ لقد أتاحت أن تنتزع منها خيراتها المكرسة حتى من دون أن تتناول السعر الجاري لقاءها. وهكذا فإن صاحبنا المالك الصغير الألماني لا يعرف إلا تأكيدات البورجوازيين المنافقة عن الحدود الأخلاقية للتنافس البورجوازي الذي يدوس كل يوم بالأقدام «الخيرات المكرسة» للبروليتاريين، و«شرفهم»، و«حياءهم، و«حريتهم الشخصية»، بل يحرمهم حتى من التعليم الديني. أما سانتشو فيأخذ هذه «الحدود الأخلاقية»، التي هي مجرد ذريعة، على أنها «معنى» التنافس الحقيقي، وبذلك فإن واقع التنافس، أمام هذا المعنى، لا يبقى له وجود.

ويلخص سانتشو نتائج أبحاثه عن التنافس في الصيغة التالية:

«هل التنافس حر، وقد أوثقته الدولة، هذا الحاكم وفقاً للمبدأ البورجوازي، بألف عائق؟» (ص ٣٤٧).

إن «المبدأ البورجوازي» لسانتشو الصالح في كل مكان، الذي يجعل «الدولة» «الحاكم» والذي يعتبر عوائق التنافس الناشئة عن نمط الإنتاج والتعامل عوائق «توثق» بها «الدولة» التنافس، ينادى به هنا مرة أخرى، «باستياء» ملائم.

لقد سمع القديس سانتشو «في هذه الأوقات الأخيرة» مختلف أنواع المستحدثات يتردد صداها «من فرنسا» (راجع: ويغان، ص ١٩٠)، ومن ضمنها تشييءالأشخاص في التنافس والفرق بين المزاحمة والمنافسة. بيد أن صاحبنا «البرليني المسكين» قد «أفسد هذه الأشياء الرائعة بفعل الحماقة» (ويغان، المصدر ذاته، حيث ينطق وجدانه المذنب بفمه). «وهكذا، على سبيل المثال، يقول» في الصفحة ٣٤٦ من «الكتاب»:

«هل المنافسة حرة فعلياً؟ هل هي في الحقيقة منافسة واقعية، يعني منافسة أشخاص كما تدعي، لأنها تؤسس حقها على هذا الحق؟»

إن السيدة المنافسة، فيما يبدو، التي تتجلى ظاهرة بأنها هذا الشيء أو ذاك، لأنها (يعني بعض الحقوقيين والسياسيين والحالمين المالكين الصغار (البورجوازيين الصغار)، المتجرجرين في ذيل حاشيتها) تؤسس حقها على هذا الحق. إن سانتشو يباشر بهذه الاستعارة في تكييف «الأشياء الرائعة» «القادمة من فرنسا» من المهاجرة البرلينية... ولسوف نظفر من فوق التأكيد السخيف الذي عالجناه أعلاه بأن «الدولة ليس لديها اعتراض ضدي شخصياً» وبذلك تعطيني الإذن بالمنافسة، لكنها تنكر عليَّ «الشيء» (ص ٣٤٧)، وننتقل بصورة مباشرة إلى برهانه على أن المنافسة ليست في أي حال من الأحوال تنافس أشخاص.

«لكن، هل هم الأشخاص الذين يتنافسون في واقع الأمر؟ كلا، بل مرة أخرى الأشياء، والأشياء وحدها! في المحل الأول - المال، الخ. إن في التنافس مغلوبين دائماً. بيد أن الأمر يختلف حسبما يكون في الإمكان الحصول على الوسائل الناقصة بواسطة الجهد الشخصي أو لا يكون في الإمكان الحصول عليها إلا بواسطة الحظوة وحدها، على أنها هدية، مثلاً: أن يكون الفقير ملزماً بأن يترك للغني ثروته، يعني أن يقدمها له كهدية». (ص ٣٤٨).

«إننا نقدم له هدية» نظريته عن الهدية. (ويغان، ص ١٩٠). فلينظر في الفصل عن

«العقد» في أي كتاب عن القانون ويعلم ما إذا كانت «الهدية» التي «يلزم بتقديمها» هي هدية بعد. وبهذه الطريقة، فإن شترنر «يقدم هدية» لنا نقدنا لكتابه، لأنه «ملزم بأن يتركه لنا، يعني أن يقدمه لنا كهدية».

إن حقيقة أن واحداً من متنافسين «أشياؤهما» متساوية يدمر الآخر لا وجود لها بالنسبة إلى سانتشو. وأما إن العمال يتنافسون بالرغم من أنهم لا يملكون أية «أشياء» (بمعنى شترنر)، فتلك حقيقة لا وجود لها أيضاً، بالنسبة إليه. وحين ينقض التنافس، فإنه يحقق الرغبات الأكثر تقوى «لاشتراكيينا الحقيقيين»، الذين من المؤكد أنه سيتلقى منهم أعمق الشكر. وهكذا فإن «الأشياء وحدها» لا «الأشخاص» هي التي تتنافس. إن الأسلحة وحدها تتقاتل، لا البشر الذين يستخدمونها، والذين تعلموا استخدامها ببراعة. فليس الناس هناك إلا كي يسقطوا صرعى. بهذه الطريقة ينعكس الصراع التنافسي في أذهان معلمي المدارس المالكين الصغار الذين يعزون أنفسهم، في مواجهة بارونات أسواق البورصة المحدثين ولوردات الأقطان، بفكرة إنما يفتقرون إلى «الأشياء» فقط كي يفرضوا «جهدهم الشخصي» على هؤلاء الطغاة. وإن هذه الفكرة الحمقاء تبدو أشد إضحاكاً إذا ما نظر المرء بمزيد من التدقيق إلى «الأشياء»، بدلاً من الاقتصار على المفاهيم الأكثر شيوعاً وشعبية، مثلاً «المال» (الذي ليس على هذا القدر من الشعبية كما يبدو). إن هذه «الأشياء» تتضمن فيما تتضمنه: إن يعيش المنافس في بلد أو مدينة حيث يستمتع بالمزايا نفسها التي يستمتع بها المتنافسون الذين يصادفهم؛ إن العلاقات بين المدينة والريف قد بلغت مرحلة متقدمة من التطور؛ إنه ينافس في شروط جغرافية وجيولوجية وهيدروغرافية ملائمة؛ إنه يجب أن يكون صانع حرير في ليون، وصانع أقطان في مانشستر، أو في مرحلة أبكر صانع سفن في هولندا؛ إن تقسيم العمل في فرعه الصناعي - كما في الفروع الأخرى المستقلة عنه الاستقلال كله - قد أصبح متقدماً جداً؛ إن وسائل المواصلات تؤمن له أسعار النقل الرخيصة ذاتها التي توفرها لمنافسيه؛ وإنه يجد عمالاً بارعين ومراقبين مؤهلين. إن جميع هذه «الأشياء»، الأساسية من أجل التنافس، وعلى العموم القدرة على التنافس في السوق العالمية (التي لا يعرفها ولا يستطيع أن يعرفها من جراء نظريته عن الدولة والمخابز العامة، لكن التي تقرر، لسوء الحظ،

التنافس والقدرة على التنافس)، هي «أشياء» لا يستطيع الحصول عليها «بواسطة الجهد الشخصي» ولا «تهدى إليه» بفعل «نعمة» «الدولة»، (راجع ص ٣٤٨). إن الدولة البروسية، التي جربت أن «تقدم» كل هذا إلى شركتها التجارية لما وراء البحار (Seehandlung)[١٩٣] تستطيع أن تقدم إليه أفضل المعلومات عن هذا الموضوع. إن سانتشو ينكشف هنا بوصفه الفيلسوف البروسي الملكي للشركة التجارية لما وراء البحار، وذلك باعطائه شرحاً مفصلاً عن وهم الدولة البروسية بشأن جبروتها وعن وهم الشركة التجارية لما وراء البحار بشأن قدرتها على التنافس. وفيما عدا ذلك، فمن المؤكد أن المزاحمة بدأت بوصفها «تنافس أشخاص» يملكون «وسائل شخصية». إن تحرير الأقنان الإقطاعيين، هذا الشرط الأولي للتنافس، والتراكم الأول «للأشياء» قد كانا عملين «شخصيين» صرفين. وبالتالي، فإذا كان سانتشو راغباً في وضع منافسة الأشخاص في مكان الأشياء، فهذا يعني أنه يريد أن يعود إلى بداية التنافس، متخيلاً أنه يستطيع إذا فعل ذلك أن يعطي، بفضل إرادته ووعيه الأناني فوق العادي، اتجاهاً مغايراً لتطور التنافس.

إن هذا الرجل العظيم، الذي ليس هناك شيء مقدس بالنسبة إليه والذي لا يأبه «لطبيعة الأشياء» أو «مفهوم العلاقة»، قد اضطر مع ذلك في آخر الأمر إلى المناداة بأن «طبيعة» الفرق بين الشخصي والمادي مقدسة، ومثل ذلك «مفهوم العلاقة» بين هاتين الصفتين، وبذلك تخلى عن دور «الخالق» في مواجهتهما. بيد أن هذا الفرق المقدس في نظره، كما يطرحه في الفقرة الواردة أعلاه، يمكن نقضه تماماً من دون أن يؤدي إلى ارتكاب «التدنيس الأشد مغالاة». فأولاً، ينقضه هو نفسه إذ يجعل الوسائل المادية تُكتسب بفعل الجهد الشخصي وبذلك يحول الجهد الشخصي إلى قوة موضوعية، ومن ثم فإنه يستطيع بكل هدوء أن يطالب الآخرين، على الصعيد الأخلاقي، بأن يتخذوا موقفاً شخصياً منه. ولقد كان في إمكان المكسيكيين، بالطريقة ذاتها بالضبط، أن يطلبوا من الاسبان ألا يطلقوا النار عليهم بالبنادق، بل أن يهاجموهم بقبضاتهم أو، وفقاً لاقتراح القديس سانتشو، أن «يمسكوا بهم من حلوقهم» كيما يتخذوا موقفاً «شخصياً» منهم. إذا كان شخص ما قد اكتسب، بفضل الغذاء الجيد والتربية اليقظة والتدريب الجسدي، قوة ورشاقة جسديتين كبيرتين، في حين أن شخصاً آخر لم يتمكن من ذلك قط، من جراء الغذاء الرديء وغير الصحي وما يترتب

عليه من سوء الهضم، وكنتيجة للإهمال في الطفولة واضطراره إلى القيام بمجهود مفرط، لاكتساب «الأشياء» الضرورية من أجل تنمية عضلاته - كي ندع جانباً مسألة التحكم فيها على هواه - فإن «الجهد الشخصي» للشخص الأول يشكل إذن، قوة مادية صرفة بالنسبة إلى الشخص الثاني. إنه لم يكتسب «الوسائل التي كان يفتقر إليها بواسطة الجهد الشخصي»، بل الأمر على النقيض من ذلك، إذ هو يدين «بجهده الشخصي» إلى الوسائل المادية المتوافرة له. وفيما عدا ذلك، فإن تحويل الوسائل الشخصية إلى وسائل مادية والوسائل المادية إلى وسائل شخصية ليس سوى مظهر من مظاهر التنافس ولا ينفصل عنه البتة. إن المطالبة بوجوب التنافس بالوسائل الشخصية وليس بالوسائل المادية يؤول إلى المسلّمة الأخلاقية بأن التنافس والشروط الموضوعية التي تتوقف عليه يجب أن تكون لها عواقب غير تلك العواقب الناجمة عنها بصورة محتومة.

وهذا تلخيص آخر، وهو هذه المرة التلخيص النهائي لفلسفة التنافس:

«يعاني التنافس من هذه السيئة الأساسية، ألا وهي أن كل امرئ لا يملك تحت تصرفه الوسائل من أجل التنافس، لأن هذه الوسائل لا تنشأ عن \الشخصية بل عن المصادفة. إن الغالبية لا يملكون وسائل، وبالتالي»، (أواه، يا لها من «بالتالي»!) «لا يملكون شروى نقير». (ص ٣٤٩).

ولقد سبق أن أشرنا إليه أعلاه، بأن الشخصية نفسها في التنافس مسألة تصادفية، في حين أن المصادفة شخصية. إن «الوسائل» من أجل الدخول في التنافس، المستقلة عن الشخصية، هي شروط الإنتاج والتعامل للأشخاص أنفسهم، التي تظهر ضمن إطار التنافس على أنها قوة مستقلة بالقياس إلى هؤلاء الأشخاص، على أنها وسائل عرضية بالنسبة إليهم. إن تحرير البشر من هذه القوى يتحقق، وفقاً لسانتشو، بأن ينتزع الناس من رؤوسهم \الأفكار عن هذه القوى، أو بالأحرى التشوهات الفلسفية والدينية لهذه الأفكار- سواء بالاشتقاق اللغوي («Vermôgen» و«Vermôgen»)(*) أم بالمسلمات الأخلاقية (مثلًا: فليكن كل

(*) Vermôgen، مصدر معناه «خيرات، ثروة»، و *Vermôgen* فعل معناه «يقدر، يستطيع». وإن شترنر يتلاعب بالكلمتين ومعنييهما المختلفين.

واحد «أنا» جبارة)، أو بالتكشيرات المضحكة والتبجح الهزلي العاطفي ضد «المقدس».

لقد استمعنا إلى الشكوى المقدمة من قبل بأن «الأنا» في المجتمع البورجوازي الحالي، بصورة خاصة بسبب من الدولة، لا تستطيع تحقيق قيمتها، أي لا تستطيع أن تستخدم «قدراتها» [Vermôgen]. وإننا لنعلم الآن بالإضافة إلى ذلك أن «الفردية» لا تمنح «الأنا» الوسائل من أجل التنافس، وأن «قوتها» ليست قوة في أي حال من الأحوال، وأنها تظل «لا تملك شروى نقير»، بالرغم من أن كل شيء باعتباره شيئها\ هو ملكيتها\أيضاً»(*). إن تناقض الأنانية المتفقة مع ذاتها هو تام هنا. بيد أن جميع هذه «السيئات» الخاصة بالتنافس سوف تتلاشى حين يصبح «الكتاب» جزءاً من وعي الناس العام. وحتى ذلك الحين يثابر سانتشو في تجارته بالأفكار، من دون أن يحقق على أي حال «إنجازاً جيدا» أو «يصنع الأشياء على أحسن وجه ممكن».

٦ ـ العصيان

إن نقد المجتمع يشكل الحد الأخيرلنقد العالم القديم، العالم المقدس. وإننا نحقق بواسطة \العصيان(Révolte) قفزة إلى العالم الجديد، العالم الأناني.

لقد شاهدنا من قبل في \المنطق ما هو العصيان بصورة عامة: إنه رفض احترام المقدس. وعلى أية حال، فإن العصيان يكتسب هنا فضلاً عن ذلك طابعاً عملياً خاصاً.

الثورة = العصيان المقدس

العصيان = الثورة الأنانية أو الدنيوية.

الثورة = قلب النظام القائم.

العصيان = انقلاب ذاتي.

الثورة = عمل سياسي أو اجتماعي.

العصيان = عملي الأناني.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن الفرق بين الماهية والظاهرة يفرض نفسه هنا بالرغم من سانتشو.

الثورة = قلب ما هو موجود.

العصيان = وجود القلب.

الخ، الخ. ص ٤٢٢ وما يليها. إن الطريقة التي استخدمها البشر حتى الوقت الحاضر من أجل قلب العالم الذي يجدون أنفسهم فيه لا بد من إعلانها بالطبع مقدسة أيضاً، ومعارضتها بطريقة «شخصية» من أجل سحق العالم القائم.

إن الثورة «تستقيم» في قلب النظام القائم(*) أو وضع الدولة، والمجتمع؛ وبالتالي فهي «عمل سياسي أو اجتماعي». إن العصيان، «بالرغم من أن قلب النظام القائم عاقبة محتومة له، لا يملك فيه نقطة انطلاقه مطلقاً، بل يترتب عن استياء البشر من أنفسهم». إنه انتفاضة للأفراد، نهوض من دون أي اعتبار للمؤسسات التي تنبثق عنه. إن الثورة تستهدف مؤسسات جديدة؛ والعصيان يؤدي بنا إلى وضع لا نسمح فيه بعد الآن للمؤسسات أن تأسرنا، بل على العكس من ذلك ننظم أنفسنا بأنفسنا. ليس هو صراعاً ضد النظام القائم، لأنه إذا نجح فإن النظام القائم سوف ينهار من تلقاء ذاته؛ إنه مجرد الجهد الذي أبذله للتخلص من النظام القائم. إذا تخليت عن النظام القائم فإنه يموت إذن، ويتفسخ. وبما أن هدفي ليس بعد الآن قلب النظام القائم، بل الارتفاع فوقه، فإن غرضي وعملي ليسا سياسيين أو اجتماعيين، بل أنانيان لأنهما موجهان نحوي ونحو فرديتي على وجه الحصر». (ص ٤٢١ - ٤٢٢).

إن الظرفاء يتلاقون(**). إن ما نادى به الصوت الصارخ في البرية قد تحقق الآن. إن العنيد يوحنا المعمدان «شترنر» قد وجد مسيه المقدس(***) في شخص «الدكتور كوهلمان من هولستاين». أُصغوا:

«لا ينبغي لك أن تحطم أو تدمر ما يعترض طريقك، بل تدور حوله وتتركه جانباً. وحين تكون قد درت حوله وتركته جانباً، فإنه سيكف عن الوجود من تلقاء ذاته، لأنه لن يجد دعماً بعد الآن». (*Das reich des Geistes auf Erden, Verkündigung*) [ملكوت الروح على الأرض] ١٨٤٥، (ص ١١٦).

(*) *Zustand*، الأوضاع، الثروة.

(**) Les beaux esprits se rencontrent، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) ثمة تلاعب بالألفاظ هنا غير قابل للترجمة heillos = عنيد، عضال، Heilig = قديس.

إن الفرق بين الثورة والعصيان على طريقة شترنر ليس كما يحسب شترنر أن الثورة عمل سياسي واجتماعي بينما العصيان عمل أناني، بل إن الثورة عمل في حين أن العصيان ليس عملاً على الإطلاق. إن كل سخف النقيضة التي يقدمها شترنر يتضح في الحال من حقيقة أنه يتحدث عن «الثورة» على أنها شخص معنوي يناضل ضد «النظام القائم» الذي هو شخص معنوي آخر. ولو أن القديس سانتشو استعرض الثورات المختلفة والمحاولات الثورية التي جرت فعلاً، مثلاً عند الكورسيكيين، والإيرلنديين، والأقنان الروس، وعلى العموم عند الشعوب غير المتحضرة، فلعله كان يستطيع أن يجد فيها الأشكال التي يراوده إحساس غامض عنها حين خلق «عصيانه» الإيديولوجي. وفيما عدا ذلك، فإذا هو عنى بالأفراد الفعليين، «الموجودين» في كل ثورة، وكذلك بشروط وجودهم، وبدلاً من أن يكتفي بالأنا الصرفة و«النظام القائم»، وبكلام آخر الجوهر (عبارة جوفاء لا يتطلب قلبها ثورة، بل يكفي لذلك فارس رحالة مثل القديس برونو)، فلعله كان ينتهي إذن، إلى أن يفهم أن كل ثورة، وكذلك النتائج التي تؤدي إليها، قد تقررت بفعل هذه الشروط الحياتية للأفراد، بفعل حاجاتهم، وأن «العمل السياسي أو الاجتماعي» لم يكن في أي حال من الأحوال متناقضاً مع «العمل الأناني».

إن عمق نظرة القديس سانتشو إلى «الثورة» يتضح من الصيغة التالية:

«إن العصيان، بالرغم من أن قلب النظام القائم عاقبة محتومة له، لا يملك فيه نقطة انطلاقه مطلقاً».

وإن هذا ليتضمن، على سبيل المعارضة، أن نقطة انطلاق الثورة «قلب النظام القائم»، وبكلام آخر، إن الثورة تنشأ عن الثورة. ومن جهة أخرى، فإن العصيان «يترتب عن استياء البشر من أنفسهم»؛ إن هذا «الاستياء من الذات» يتلاءم بصورة رائعة مع العبارات الجوفاء التي صادفناها من قبل عن الفردية و«الأناني المتفق مع ذاته»، الذي يستطيع على الدوام أن يمضي «في سبيله الخاص»، والذي يغتبط دائماً لوجوده والذي هو في كل لحظة ما يستطيع أن يكونه. إن الاستياء من الذات هو إما استياء من الذات في إطار وضع معين يحدد الشخصية بكاملها، مثلاً الاستياء من الذات بوصف المرء عاملاً، وإما هو استياء أخلاقي. وبالتالي، في

الحالة الأولى، فإنه في الوقت ذاته وبصورة رئيسية استياء من الشروط القائمة؛ وفي الحالة الثانية، تعبير إيديولوجي عن هذه الشروط نفسها؛ فهو لا يتجاوزها في أي حال من الأحوال ولا يخرج عن إطارها، بل يشكل أحد عناصرها. إن الحالة الأولى تقود إلى الثورة كما يعتقد سانتشو؛ وبالتالي فإنه لا يتبقى من أجل تفسير العصيان سوى الحالة الثانية، ألا وهي الاستياء \الأخلاقي. إن «النظام القائم» هو، كما نعلم، «المقدس»؛ وبالتالي «الاستياء من الذات» يرتد إلى الاستياء الأخلاقي حيال أنا تعتبر على أنها المقدس، أي حيال امرئ مؤمن بالمقدس، وفيّ للنظام القائم. ولا يمكن أن يخطر إلا في بال معلم مدرسة ناقم أن يؤسس حجة عن الثورة والعصيان على الرضى والاستياء، وهما مزاجان يميزان كلياً حلقة المالكين الصغار التي يشتق القديس سانتشو إلهاماته منها، كما نرى ذلك بصورة متصلة.

إننا نعرف من قبل معنى الصيغة التي تنص على «التخلص من النظام القائم»، ذلك هو الوهم القديم القائل إن الدولة سوف تنهار من تلقاء ذاتها حالما يتخلى عنها جميع أعضائها وإن المال يفقد كل قيمته إذا رفض العمال جميعاً قبوله. إن هذه العبارة تكشف، حتى في شكل افتراضي، كل الوهم والعجز اللذين تتصف بهما هذه الأمنية الورعة.إنه الوهم القديم بأن تغيير الشروط القائمة لا يتوقف إلا على إرادة البشر الطيبة، وإن الشروط القائمة تتألف من أفكار. إن الرغبة في تبديل الوعي، هذا الوعي المنفصل عن الشروط الفعلية (وهو ما جعل الفلاسفة منه حرفة، يعني عملاً تجارياً) ذلك أيضاً، نتاج للشروط القائمة وعنصر لا ينفصل عنها. إن هذا الارتفاع بالأفكار فوق العالم يشكل التعبير الإيديولوجي عن عجز الفلاسفة في مواجهة العالم. إن الحياة العملية تكذّب كل يوم تبجحهم الإيديولوجي.

ومهما يكن من شيء، فإن سانتشو لا «يعصى» حالة التشوش التي كان يعانيها حين كتب هذه الأسطر.إن لديه من جهة واحدة، «تحويل الأوضاع القائمة»، ومن جهة ثانية – «البشر»، والطرفان منفصلان كلياً عن بعضهما بعضاً. ولا يخطر في بال سانتشو مطلقاً أن «الأوضاع» كانت على الدوام أوضاع هؤلاء البشر بالضبط وما كان يمكن لها قط أن تتحوّل من دون أن يتحوّل هؤلاء البشر أنفسهم، الأمر الذي يتطلب أن يكونوا «مستائين من أنفسهم» في ظل الأوضاع السابقة. وإنه ليحسب أنه يوجه ضربة قاتلة إلى الثورة حين يؤكد أنها تستهدف

إقامة مؤسسات جديدة، في حين أن العصيان يؤدي بنا إلى وضع لا نسمح فيه بعد الآن للمؤسسات أن تأسرنا، بل على العكس من ذلك، ننظم أنفسنا بأنفسنا. لكن كوننا «نحن» ننظم أنفسنا «بأنفسنا»، يعني كوننا «نحن» العصاة، يتضمن أن الفرد، بالرغم من كل «نفور» سانتشو، لا بد له أن «يسمح» بأن «ينظم» من قبل «نحن»؛ وبالتالي فإن الثورة والعصيان لا يتميزان إلا بقدر ما يكون هذا الأمر شعورياً في الثورة، في حين أن البشر ينطوون على الأوهام بشأنه في العصيان. ومن ثم فإن سانتشو يجعل «نجاح» العصيان أو عدم نجاحه شرطياً. وليس من الواضح لماذا يجب ألا«ينجح»، وأقل وضوحاً من ذلك، لماذا يجب أن ينجح، ما دام كل عاصٍ يمضي في سبيله الخاص. ولا بد للشروط الدنيوية من التدخل كي تبين للعصاة ضرورة العمل المشترك، وهو عمل ينبغي أن يكون «سياسياً أو اجتماعياً»، من دون أي اعتبار لما إذا كان ينشأ عن دوافع أنانية أم لا. وإن «تمييزاً تافهاً» آخر، قائماً مرة أخرى على التشوش، هو التمييز الذي يرسمه سانتشو بين «قلب» النظام القائم و«النهوض» فوقه؛ فكأنه حين يقلبه لا ينهض فوقه، وحين ينهض فوقه لا يقلبه، ولو بقدر ما يشكل هو نفسه أحد عناصر وجود هذا النظام. وفيما عدا ذلك، فلا «القلب» (renverser) بحد ذاته -، ولا «النهوض» بحد ذاته، يخبرنا بأي شيء على الإطلاق: أما إن «النهوض» يمكن أن يحدث في الثورة، كذلك، فهذا ما كان في مقدور سانتشو أن يشاهده في حقيقة أن «فلننهض»(*)(١٩٤) قد كان شعاراً شهيراً في الثورة الفرنسية.

«إن الثورة تأمرنا»(!) «بأن نخلق مؤسسات، والعصيان يستحثنا إلى الانتصاب أو النهوض(**). ولقد كانت الأذهان الثورية مشغولة باختيار دستور، والمرحلة السياسية بأكملها تغلي بالصراعات الدستورية والمسائل الدستورية، بالضبط كما أن الأشخاص الموهوبين اجتماعياً قد كشفوا عن إبداع غير عادي فيما يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية (الكتائب(١٩٥) وما شابه). إن العاصي يطمح إلى الحياة من دون دستور». (ص ٤٢٢).

(*) «levons – nous»، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) يستخدم شترنر ثلاث كلمات تملك جذراً مشتركاً: «Einrichtung» – ترتيب، مؤسسة – والمترادفين «Sich emporrichten» «Empôrrichten» – الوقوف، النهوض، الانتفاض.

أما إن الثورة الفرنسية جرّت المؤسسات في أذيالها، فتلك حقيقة واقعة؛ وأما إن «عصيان» [Empôrung] مشتقة من كلمة [Empôr](*)، فتلك حقيقة واقعة أيضاً؛ وأما إن البشرقاتلوا أثناء الثورة وما بعدها من أجل الدساتير، فتلك حقيقة واقعة أخرى، كما أنها حقيقة أنظمة اجتماعية مختلفة قد رسمت خطوطها؛ وليست حقيقة أقل من ذلك أن برودون تحدث عن الفوضى. ولقد لفق سانتشو من هذه الحقائق الخمس الفقرة الواردة أعلاه.

ويستنتج سانتشو من حقيقة أن الثورة الفرنسية قادت إلى «مؤسسات» أن الثورة «تأمر» بذلك عامة. ويستخلص سانتشو- وفياً لسمساره التاريخي - من حقيقة أن الثورة السياسية قد كانت ثورة سياسية فعلياً، وأنه كان للتحويل الاجتماعي فيها تعبير رسمي أيضاً في صورة الصراعات الدستورية، إن هدف الصراع فيها كان اختيار الدستور الأفضل. وإنه ليربط بهذا الاكتشاف، بواسطة كلمتي «بالضبط كما»، ذكراً للأنظمة الاجتماعية. لقد اهتم البشر، في حقبة البورجوازية، بالمسائل الدستورية، «بالضبط كما» ابتكرت أنظمة اجتماعية متنوعة في الأزمنة الحديثة. ذلك هو سياق الفكرة في الفقرة المذكورة أعلاه.

ويترتب على ما قيل أعلاه ضد فويرباخ أن الثورات التي اندلعت حتى الآن ضمن إطار تقسيم العمل قد أدت بالضرورة إلى مؤسسات سياسية جديدة. وإنه ليترتب عليه أيضاً، أن الثورة الشيوعية التي تنقض تقسيم العمل أن تؤدي في المطاف الأخير إلى زوال المؤسسات السياسية؛ وإنه ليترتب عليه أخيراً، أن الثورة الشيوعية ستوجه ليس من قبل «المؤسسات الاجتماعية للأشخاص المبدعين الموهوبين اجتماعياً»، بل من قبل حالة القوى المنتجة.

لكن «العاصي يطمح إلى الحياة من دون دستور»! إن ذلك «المولود الحر»، الذي حطم منذ البداية جميع العوائق، يطمح في آخر الزمن للاستغناء عن الدستور.

ولا بد أن نذكر فضلاً عن ذلك، أن مختلف أنواع الأوهام السابقة لصاحبنا المغفل قد أسهمت في تكوين مفهوم سانتشو عن «العصيان». وإنها لتتضمن فيما تتضمنه اعتقاده بأن الأفراد الذين يصنعون ثورة مرتبطون برباط إيديولوجي وإن «رفعهم لراية الثورة» يقتصر على تمجيد مفهوم جديد، فكرة ثابتة، شبح أو طيف - المقدس. ويجعلهم سانتشو ينتزعون

(*) Emporung - انتفاضة، عصيان؛ «Empôr» - فوق، عالياً.

هذا الرباط المثالي من رؤوسهم، وبذلك يصبحون في مخيلته عصبة فوضوية من الرعاع لا تستطيع الآن على الأكثر إلا أن «تعصى». وبالإضافة إلى ذلك، فقد سمع أن التنافس هو حرب الجميع ضد الجميع، وإن هذه الصيغة، الممتزجة بثورته المجردة من طابعها المقدس، تشكل العامل الرئيسي «لعصيانه».

«حين أبحث عن مقارنة من أجل مزيد من الوضوح يخطر في بالي، ضد توقعاتي، تأسيس المسيحية». (ص ٤٢٣). ونعلم هنا أن «المسيح لم يكن ثورياً بل عاصياً انتصب ونهض»(*). ولذا لم يعن إلا بأمر واحد: «كونوا حكماء كالأفاعي» (المصدر ذاته).

وحتى يكون «لتوقعات» سانتشو وكلمة «واحد» معنى، لا بد من حذف النصف الثاني من العبارة التوراتية التي يستشهد بها: «وودعاء كالحمام» (إنجيل متى، ١٠: ١٦). هذا المسيح ملزم بأن يمثل هنا للمرة الثانية بصفته شخصاً تاريخياً كيما يلعب ذات الدور الذي لعبه المغول والزنوج أعلاه. أما ما إذا كان المسيح مثالاً على العصيان أم أن العصيان هو الذي يجب أن يكون مثالاً على المسيح، فهذا أمر مجهول. إن سذاجة قديسنا المسيحية الألمانية تتمركز كلياً في هذه العبارة: إن المسيح قد أنضب ينابيع حياة العالم الوثني بكامله، الأمر الذي كان لا بد أن يؤدي على أية حال (يجب أن نقرأ ذلك: من دونه(**)) «بالدولة القائمة إلى الاضمحلال مثل نبتة ذابلة» (ص ٤٢٤). يا لها من زهرة ذابلة للبلاغة المقدسة! أنظر أعلاه عن «الأقدمين». وفيما عدا ذلك، أؤمن كي أفهم(***)، أو كي أجد «مقارنة من أجل مزيد من الوضوح».

إن أمثلة لا تحصى قد بيّنت لنا من قبل أنه لا يخطر في بال قديسنا في جميع المناسبات سوى التاريخ المقدس، وذلك في الفقرات حيث لا يتدخل «ضد جميع التوقعات» إلا بالنسبة إلى القارئ وحده. وإنه ليخطر له من جديد، «ضد جميع التوقعات»، حتى في «التعليق»، حيث يحمل سانتشو في الصفحة ١٥٤ «النقاد اليهود» في أورشليم القديمة على القول،

(*) يتلاعب شترنر هنا أيضاً بمعنى الألفاظ: Empôrer = عاص، وSich emporrichten = انتصب.

(**) تلاعب بالألفاظ: «على أية حال» (Ohnehin) تشبه في الألمانية كلمة «من دونه» (Ohne ihn).

(***) Credo ut intelligam، باللاتينية في النص الأصلي.

دحضاً للتعريف المسيحي «الله محبة»: «وهكذا ترون أنه إله وثني، هذا الإله الذي ينادي المسيحيون به؛ ذلك أنه إذا كان الله محبة، فهو إذن، إله الغرام، إله الحب!». ومهما يكن من أمر، فإن العهد الجديد، «ضد جميع التوقعات»، قد كتب بالإغريقية، و«التعريف» المسيحي وارد كما يلي: [الله محبة] (رسالة القديس يوحنا الأولى، ٤:١٦)، في حين أن «إله الغرام، إله الحب»، يسمى Epwc. وهكذا لا يزال أمام سانتشو أن يفسر كيف استطاع «النقاد اليهود» أن يحققوا التحول من أحيرام (Ayaram) إلى Epwc. وفي هذه الفقرة من «التعليق»، يقارن المسيح «من أجل مزيد من الوضوح» مرة أخرى مع سانتشو، وعلى أية حال فلا بد لنا أن نعترف بأن ثمة شبهاً بارزاً بينهما، فكلاهما «كائنان جسديان»، والوريث السعيد يؤمن على الأقل بوجود كليهما، بل بأوحديتهما. أما إن سانتشو هو المسيح الحديث تلك هي «الفكرة الثابتة» التي «يستهدفها» منذ البداية هذا الانشاء التاريخي بأسره.

إن فلسفة العصيان، التي قدمت إلينا تواً في شكل نقائض رديئة وزهور بلاغة ذابلة ليست في آخر تحليل سوى تبجج يعبِّر عن وصولية حديث النعمة (Emporgekômmener, Emporkômmling Empôrer (*)). إن كل عاصٍ يتصرف بصورة أنانية يواجه وضعاً معيناً خاصاً يسعى إلى الارتفاع فوقه من دون أي اعتبار للشروط العامة. إنه يسعى كي يتخلص من النظام القائم بقدر ما يمثل هذا النظام قيداً يقيده، وفيما عدا ذلك فإنه يسعى، على العكس من ذلك، إلى الاندماج فيه. إن الحائك الذي «يرتفع» كي يصبح صاحب مصنع يتخلص بذلك من نوله ويتخلى عنه؛ وفيما عدا ذلك، فإن العالم يستمر على ما كان عليه، ويقتصر عاصينا «الناجح» على حث الآخرين بصورة مرائية على أن يصبحوا وصوليين مثله(**). وهكذا فإن سائر تفاخرات شترنر القتالية تنتهي في استنتاجات أخلاقية من خرافات غيليرت وتفسيرات تأملية لتفجعات الإنسان البورجوازي.

(*) تلاعب بمترادفات شترنر. «Emporkômmling» (إلى فوق)، «Emporkômmener» «الذي ارتفع إلى أعلى، «Empôrer»، وهي جميعاً مشتقة من «Empôr» صعود.

(**) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] تلك هي المبادئ الأخلاقية المبتذلة للمالك الصغير الذي يعتقد أن كل شيء سوف يسير على خير ما يرام في هذا العالم إذا حاول كل امرئ من تلقاء نفسه أن ينجح قدر الإمكان، من دون أن يعنى بمسألة مسيرة العالم.

لقد رأينا حتى الآن أن العصيان هو أي شيء يحلو لك، باستثناء الفعل. ونعلم في الصفحة ٣٤٢ :

أن «عملية الاستيلاء على ما يقع في متناول اليد ليست بغيضة، بل تعبِّر على العكس من ذلك عن الفعل الصرف للأناني المتفق مع ذاته».

ومن المؤكد أن هذا يجب أن يقرأ كما يلي: للأنانيين المنتفعين فيما بينهم، وإلا فإن الاستيلاء يرجع إلى «عملية» اللصوص غير المتحضرة أو «عملية» البورجوازيين المتحضرة؛ وفي الحالة الأولى لا مستقبل له، بينما هو لا يشكل «عصياناً» في الحالة الثانية. ويجب أن يلاحظ أن لدينا هنا، مقابلاً للأناني المتفق مع ذاته الذي لا يفعل شيئاً، «الفعل الصرف»، فعلاً من المؤكد أنه لا يمكن توقعه إلا من مثل هذا الفرد غير الفاعل.

ونعلم بالمناسبة أصل العامة، ويمكننا أن نكون على ثقة سلفاً أنها خلقت من قبل «عقيدة»، والإيمان بهذه العقيدة، بالمقدس، الذي يظهر هنا، على سبيل التغيير، في صورة وعي الخطيئة:

«إن الاستيلاء خطيئة، جريمة - تلك هي العقيدة التي بفضلها وجدت العامة... إن وعي الخطيئة القديم هو وحده المسؤول عن ذلك» (ص ٣٤٢).

إن الاعتقاد بأن الوعي مسؤول عن كل شيء هو عقيدته، التي جعلت منه عاصياً ومن العامة مجموعة من الخطاة، وبصورة متعارضة مع وعي الخطيئة هذا، يستحث الأناني نفسه، ويستحث العامة، من أجل الاستيلاء على ما في متناول يده بالعبارات التالية:

«أقول لنفسي، حيث يمتد سلطاني، فتلك هي ملكيتي، وأدعي ملكيتي كل ما أحس أنني على قدر كاف من القوة لبلوغه» الخ، (ص ٣٤٠).

وهكذا يقول القديس سانتشو في نفسه إنه يريد أن يقول في نفسه شيئاً ما، يستحث نفسه كي يملك ما يملك، ويصوغ وضعه الواقعي في صورة علاقة قوة، وإن هذا الإسهاب يشكل على العموم سر جميع تفاخراته. (أنظر المنطق) ومن بعد فإنه - هو الذي يكون في كل لحظة ما يستطيع أن يكونه، وبالتالي يملك ما يستطيع أن يملكه - يميز ملكيته المحققة، الفعلية، المسجلة في حساب رأسماله، من ملكيته الممكنة، «شعوره بالقوة» غير المحقق،

التي يسجلها في حساب الأرباح والخسائر. وذلك إسهام في دراسة علم محاسبة الملكية بالمعنى فوق العادي.

إن الأهمية التي يجب أن نسبغها على هذه العبارة المهيبة: «أقول لنفسي»، يميط سانتشو اللثام عنها في فقرة وردت من قبل:

«أقول لنفسي... إذن، فتلك أيضاً، بكل ما للكلمة من معنى، ثرثرة فارغة».

ويستطرد سانتشو:

إن «الأناني» يقول «للعامة المعدمين» (The propertyless plebs) كيما «يقضي» عليهم: «استولوا على ما في متناول أيديكم وخذوا ما تحتاجون إليه!» (ص ٣٤١).

أما مبلغ «فراغ» هذه «الثرثرة»، فهذا ما يتضح للعيان في الحال من المثال التالي:

«إنني لا أرى في ثروة المصرفي شيئاً غريباً أكثر مما يرى نابوليون في أراضي الملوك بلداناً غريبة. «نحن» (لقد حوّلت «أنا» بصورة مباغتة إلى «نحن») لا نخاف على الإطلاق الاستيلاء على هذه الثروة، وإننا ننشد كذلك الوسائل من أجل القيام بذلك. وهكذا فإننا ننزع عنها طابع الاغتراب الذي كنا نخافه» (ص ٣٦٩).

أما إن سانتشو لم «ينزع طابع الاغتراب» عن ثروة المصرفي إلا بصورة ضئيلة جداً، فهذا ما يثبته في الحال بنصيحته الطيبة النية إلى العامة بأن «تستولي» عليها عنوة. «فلتستول ولتر ما يتبقى بين يديها!» لن يتبقى بين يديها إذن، ثروة المصرفي، بل ورقة عديمة المنفعة، «جدث» تلك الثروة التي ليست هي بعد الآن ثروة أكثر مما يكون «الكلب ميتاً كلباً». ليست ثروة المصرفي ثروة إلا ضمن إطار علاقات الإنتاج وعلاقات التعامل القائمة، ولا يمكن «الاستيلاء» عليها إلا في الشروط التي تخلقها هذه العلاقات وبالوسائل الصالحة لها. إذا انتابت سانتشو الرغبة في الاستيلاء على ثروات أخرى، فسوف يرى أن حظه لن يكون أفضل. وهكذا فإن «الفعل الصرف للأناني المتفق مع ذاته» يعادل في آخر تحليل إساءة حقيرة للفهم حتى الدرجة القصوى. «هذا ما ينتهي المرء إليه مع شبح» المقدس.

وإذا ما أخبر سانتشو نفسه بما يريد أن يخبرها به، فإنه يجعل العامة العاصية تنطق بما أملاه عليها. ولقد حرر بالفعل، في حالة العصيان، نداء مع تعليمات لاستخدامه؛ وهو نداء

سوف يعلق في جميع حانات الجعة في القرى ويوزع في سائر أنحاء الريف، مع الرجاء بأن ينشر في «الرسل العرجان»(*les messagers boiteux*)[١٩٦] وفي التقويم الرسمي لدوقية ناسو. وفي الوقت الحاضر، فإن الميول اللاهبة(*) لسانتشو مقصورة على الريف، على الدعاية بين الشغيلة الزراعيين وخادمات المزارع، ولا تمس المدن، وهو برهان آخر على المدى الذي بلغه في «نزع طابع الاغتراب» عن الصناعة الكبرى. ومهما يكن من أمر، فإننا نود أن نقدم هنا مقتطفات كاملة قدر الإمكان من الوثيقة الثمينة، التي لا يجوز ضياعها، كي «نسهم بقدر ما في استطاعتنا في نشر شهرة مستحقة تماماً» (ويغان، ص ١٩١).

ولقد ورد النداء في الصفحة ٣٥٨ وما يليها[من الكتاب]، ويبدأ كما يلي:

«ولكن ما الذي يضمن ملكيتكم، أنتم يا أصحاب الامتيازات؟... أهي حقيقة امتناعنا عن المساس بها، وبنتيجة ذلك حمايتنا نحن لها... أهي حقيقة أنكم تستخدمون العنف ضدنا».

أولاً، حقيقة امتناعنا عن المساس بها، أي حقيقة استخدامنا العنف ضد أنفسنا، ومن بعد حقيقة أنكم تستخدمون العنف ضدنا. هذا يسير على أروع صورة(**)! فلنواصل:

«إذا كنتم ترغبون في احترامنا، إذن، فاشتروه بسعر مقبول منا... إننا لا نطلب إلا سعراً عادلاً».

أولاً، يريد العصاة أن يبيعوا احترامهم «بسعر مقبول» ومن بعد يجعلون «الإنصاف» محكاً للسعر. أولاً، سعر اعتباطي، ومن بعد سعر محدد بالقوانين التجارية، وبتكاليف الإنتاج، والعلاقة بين العرض والطلب، وذلك بصورة مستقلة عن كل اعتباط.

«إننا نوافق على أن نتخلى لكم عن ملكيتكم بشرط أن تعوضوا بصورة مناسبة عن هذا التخلي... سوف تنادون بالويل والثبور إذا لمسناها... من دون العنف لن نحصل عليها» (أي المحار التي يستمتع بها أصحاب الامتيازات)... «إننا لا ننوي أن نأخذ منكم شيئاً، لا شيء على الإطلاق».

(*) Tendances incendiaires، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) Celà va à merveille، بالفرنسية في النص الأصلي.

أولاً «نتخلى عنها» لكم؛ ومن بعد نأخذها منكم ولا بد لنا من استخدام «العنف»؛ وأخيراً، فإننا لا ننوي أن نأخذ منكم شيئاً على أي حال. إننا نتخلى عنها لكم في حال تخليكم عنها من تلقاء أنفسكم؛ في لحظة من الاستنارة، وهي اللحظة الوحيدة التي تمر بنا، نرى أن هذا «التخلي» يعادل «الأخذ» واستخدام «العنف»، لكن لا يمكن على أي حال أن يؤخذ علينا «أخذ» أي شيء منكم. وهنا يجب أن تستقر الأمور.

«إننا نكد اثنتي عشرة ساعة يومياً في عرق جباهنا، وأنتم تقدمون لنا بضعة بنسات لقاء ذلك. خذوا إذن، مقداراً مساوياً لقاء عملكم أيضاً... ليس ثمة مساواة على الإطلاق!».

إن الشغيلة الزراعيين «العصاة» ينكشفون على أنهم «مخلوقات» شترنرية حقيقية.

«أنتم لا توافقون على ذلك؟ أنتم تتخيلون أن عملنا يكافأ بسخاء بذلك الأجر، لكن عملكم، من جهة أخرى، يساوي عدة ألوف. لكن إذا لم تقدروا عملكم بمثل هذا السعر الباهظ وسمحتم لنا أن نحقق قيمة أفضل من عملنا. فلعلنا نحقق، إذا اقتضى الأمر، عملاً أهم مما تصنعون لقاء عدة آلاف من التالرات(Thalers)[١٩٧]، ولو أنكم لم تحصلوا إلا على الأجور التي نتناولها، فسرعان ما تكدون أكثر كي تكسبوا المزيد، ولو أنكم قدمتم عملاً يتراءى لنا أنه يساوي عشرأومئة مرة أكثر من عملنا الخاص، إذن» (آه، أيها الخادم الشجاع والوفي!)، «فقد كنتم تحصلون لقاءه على مبلغ أعظم مائة مرة؛ وإننا، من جانبنا، نفكر أيضاً في أن نصنع لكم أشياء سوف تدفعون لنا لقاءها أكثر من الأجور اليومية المعتادة».

أولا يشكو العصاة من أنهم يتناولون أجوراً ضئيلة على عملهم. وعلى أية حال، فإنهم يعدون في نهاية الأمر إذا ما أعطوا أجوراً يومية أعلى فسوف ينجزون العمل الذي سوف يستأهل أن يدفع لقاءه «أكثر من الأجور اليومية المعتادة». وفيما عدا ذلك، فإنهم يعتقدون أنهم سوف ينتجون أشياء فائقة لو أنهم تناولوا فقط أجوراً أفضل. وإن كانوا يتوقعون في الوقت ذاته منجزات فائقة من قبل الرأسمالي لو أنه خفض «أجوره» فقط إلى مستوى أجورهم. وأخيراً، بعدما أنجزوا المأثرة الاقتصادية التي تستقيم في تحويل الربح – هذا الشكل الضروري من رأس المال، الذي سوف يغنون من دونه جنباً إلى جنب مع الرأسمالي– إلى أجور، فإنهم يحققون معجزة دفع «مئة مرة أكثر» مما يتناولونه لقاء «عملهم الخاص»،

أي مئة مرة أكثر مما يكسبون. «هذا هو «معنى العبارة آنفة الذكر، إذا كان شترنر «يعني ما يقول». لكن إذا كانت تلك مجرد خطيئة أسلوب من جانبه، إذا كان يريد أن يحمل العصاة على أن يقدموا بصورة مشتركة إلى الرأسمالي مئة مرة أكثر مما يكسبه كل واحد منهم، فإن شترنر لا يفعل إذن، سوى جعلهم يقدمون إلى الرأسمالي ما يقبضه كل رأسمالي سلفاً في الوقت الحاضر، لا أكثر ولا أقل. ذلك أنه من الواضح أن عمل الرأسمالي بالاشتراك مع رأسماله يساوي عشر أو مئة مرة أكثر من عمل مجرد عامل واحد. وبالتالي، فإن سانتشو في هذه الحال، كما هي الحال دائماً، يترك الأشياء جميعاً على حالها من دون أي تبديل.

«سوف نتفاهم جيداً إذا اتفقنا فقط على أنه لا حاجة لأي امرئ بعد الآن أن يهدي أي شيء إلى الآخر. وعندئذ فإننا على الأرجح سوف نمضي حتى ندفع أسعاراً لائقة للمقعدين، والمرضى، والمسنين، كيلا يموتوا جوعاً وعوزاً، ذلك أننا إذا كنا نريدهم أن يعيشوا، فإنه من المناسب أن ندفع من أجل تحقيق إرادتنا. أقول ندفع من أجل، وبالتالي فإنني لا أقصد أية صدقات بائسة».

هذا الفصل العاطفي عن المقعدين، الخ، يقصد منه البرهان على أن شغيلة سانتشو الزراعيين العصاة قد «ارتفعوا» سلفاً إلى ذلك المستوى من الوعي البورجوازي حيث لا يريدون أن يهدوا أو يتلقوا أية هدايا، وحيث يعتبرون أن كرامة ومصالح الفريقين المرتبطين بعلاقة تؤمن حالما تحوّل هذه العلاقة إلى صفقة.

إن هذا النداء الراعد للشعب العاصي في مخيلة سانتشو متبوع بتوجيهات من أجل استخدامه في شكل حوار بين مالك عقاري وأجرائه، والسيد يتصرف هذه المرة مثل شيليغا والأجراء مثل شترنر. وفي هذه التوجيهات تفسر الاضرابات(*) الإنكليزية والتحالفات العمالية[١٩٨] الفرنسية (بصورة قبلية (a priori)، بالطريقة البرلينية.

الناطق باسم الأجراء: «ما الذي تملكه إذن»؟.

المالك العقاري: «عندي ملكية تبلغ ألف مورجن»(**).

(*) Strikes، بالإنكليزية في النص الأصلي.

(**) مقياس أرضي قديم يتراوح قدره من بلد إلى آخر. ومثال ذلك أن المورجن البروسي كان يساوي ٠,٦٥ من الفدان.

الناطق: «وأنا شغيل عندك، وبالتالي فإنني لن أزرع أرضك إلا لقاء أجر يومي يساوي تالرا».

المالك: «في هذه الحال سوف أستأجر رجلاً آخر».

الناطق: «لن تجد أحداً، لأننا نحن الأجراء لن نعمل في المستقبل بأية شروط أخرى، وإذا وجدت أحداً يقبل بأن يتناول أقل، فليأخذ حذره منا. فحتى الخادمة تطلب الآن هذا الآجر، وأنت لن تجد بعد الآن أحداً لقاء أجر أقل».

المالك: «أوه! سوف يصيبني الدمار إذن!».

الأجراء (في جوقة واحدة): «لا تتعجل الأمور هكذا! من المؤكد أنك سوف تحصل على مثل ما نحصل عليه. وإن لم يكن ذلك، فسوف نحسم ما يكفيك كي تعيش مثلنا - لا مساواة!».

المالك: «لكني اعتدت حياة أفضل!».

الأجراء: «ليس لدينا اعتراض على ذلك، لكن هذا لا يعنينا. إذا استطعت أن توفر أكثر، فلا بأس. أيجب علينا أن نؤجر أنفسنا بسعر أقل كي تستطيع أن تعيش أفضل؟».

المالك: «لكن أنتم الناس غير المثقفين لا تحتاجون قدر حاجتي!».

الأجراء: «حسناً، سوف نأخذ قدراً أكبر قليلاً بحيث يكون في مقدورنا أن نحصل على هذه الثقافة التي من المؤكد أننا نفتقر إليها».

المالك: «لكن إذا ألحقتم الدمار هكذا بالأغنياء، فمن يمول الفنون والعلوم؟».

الأجراء: «حسناً، إن أعدادنا سوف تعنى بهذا الشأن، سوف نسهم جميعاً فيه، وبذلك يجمع مبلغ كبير. وعلى أية حال، فأنتم الأغنياء لا تبتاعون اليوم إلا أتفه الكتب وصور العذارى الباكيات، أو زوجين من أحذية الرقص الرشيقة».

المالك: «أواه، يا لها من مساواة بائسة!».

الأجراء: «لا، أيها السيد الفاضل العزيز، فلا مساواة على الإطلاق! إننا لا نريد سوى الحصول على ما نستحق، وإذا كنت تستحق المزيد، فإنك سوف تحصل إذن، على المزيد على أية حال. إننا لا نطلب إلا السعر العادل وننوي أن نثبت أننا نستحق السعر الذي سوف تدفعه لنا».

وفي نهاية هذه المأساوية الرائعة يعترف سانتشو بأن «إجماع الأجراء لا غنى عنه» بكل تأكيد. أما كيف سيتم ذلك، فهذا ما لا يقال لنا. إن ما نعلمه هو أن الأجراء الزراعيين لا ينوون مطلقاً أن يغيروا في أي حال علاقات الإنتاج وعلاقات التعامل القائمة، بل كل ما يريدونه هو أن يجبروا المالك على التنازل لهم عن المقدار الذي يزيد مصروفه به عن مصروفهم. ولا أهمية على الإطلاق بالنسبة إلى مغفلنا الممتلئ بالنوايا الطيبة أن تكون هذه الزيادة في المصروف، إذا ما وزعت على كتلة البروليتاريين، لن توفر لكل واحد منهم إلا مبلغاً زهيداً جداً لن يحسِّن مركزه في أي حال من الأحوال. إن مرحلة تطور الزراعة التي ينتسب إليها هؤلاء الأجراء الأبطال تتضح في الحال بعد اختتام المأساة مباشرة، حين يتحولون إلى «خدم منزليين» بكل بساطة. وهكذا فإنهم يعيشون في نظام رعوي لا يزال تقسيم العمل فيه قليل التطور جداً، وسوف تبلغ فيه، على أي حال، المؤامرة بكاملها «هدفها الأخير» بأن يأخذ المالك الناطق إلى مخزن للحبوب ويجلده، بينما في البلدان الأكثر حضارة ينهي الرأسمالي القضية بإغلاق مشروعه لبعض الوقت وإرسال عماله «كي يلهون». إن الحس العملي الذي يظهره سانتشو في إنشاء عمله الفني، وتمسكه الحازم بحدود الإهمال، هذا ما يتبين بصورة خاصة من تحالف «الخادمات» الذي تحدث عنه - إذا ما تركنا جانباً فكرته الغريبة عن تنظيم انقطاع الأجراء الزراعيين عن العمل[١٩٩]. وما أحلى أن يتخيل المرء أن سعر القمح في السوق العالمية سوف يتوقف على مطالب أجور هؤلاء الأجراء الزراعيين في أقصى بوميرانيا (Poméranie)، وليس على العلاقة بين العرض والطلب. وإن شعوراً حقيقياً ينشأ عن الخطاب المذهل للشغيلة عن الأدب، وآخر معرض فني، وراقصة اليوم الرشيقة؛ وإن الفعل المذهل ليستمر حتى بعد السؤال غير المتوقع الذي طرحه المالك عن الفن والعلم. إن هؤلاء الناس يصبحون مهذبين جداً حالما يتطرقون إلى موضوع الأدب، والمالك الذي يواجه المصاعب ينسى لبرهة من الزمن حتى الدمار الذي يتهدده كي يثبت إخلاصه لقضية الأدب والفن. وأخيراً، فإن العصاة يؤكدون له هم أيضاً، نواياهم الطيبة ويعلنون له، الأمر الذي يبعث الاطمئنان في نفسه، إنهم لا يسترشدون بالمصالح الدنيئة ولا بالميول الهدامة، بل بأنقى الحوافز الأخلاقية. إن كل ما يطلبون هو السعر العادل ويتعهدون

على شرفهم وضميرهم أن يكونوا جديرين بالسعر الأعلى الذي سيدفع لهم. وإن لهذا كله هدفاً وحيداً، ألا وهو أن يضمن لكل واحد ما يستحقه، أجوره الشريفة والعادلة، و«ملذاته المكتسبة بصورة شريفة بواسطة العمل». أما إن هذا السعر رهن بحالة سوق العمل وليس بالعصيان الأخلاقي لعدد من الأجراء الزراعيين المولعين بالأدب، فتلك بالطبع حقيقة لا يتوقع من أصحابنا الفاضلين أن يعرفوها.

إن هؤلاء العصاة من أقصى بوميرانيا لمتواضعون جداً بحيث يفضلون، بالرغم من «إجماعهم» الذي يجعلهم قادرين على أشياء أخرى مختلفة كلياً، أن يبقوا أجراء كما كانوا من قبل، و«أجرة تالر واحد في اليوم» هي أقصى رغباتهم. وبالتالي فإنه من الطبيعي تماماً أنهم ليسوا هم الذين يستجوبون المالك في قبضتهم، بل هو الذي يستجوبهم.

إن «الشجاعة الهادئة» و«الوعي الذاتي الصلب للخادم المنزلي» يظهران كذلك في الأحاديث «الثابتة» و«الصلبة» التي ينطق بها هو ورفاقه. «لعل – حسناً – أن أعدادنا سوف تعنى بأن – مبلغاً كبيراً – أيها السيد الفاضل العزيز – على أية حال». ولقد قرأنا من قبل في النداء: «إذا تطلب الأمر– آه – إننا نفكر في صنع لعل ربما، الخ».إن المرء ليحسب أن الأجراء الزراعيين قد امتطوا هم أيضاً الجواد الشهير كلافيلينو[٢٠٠](*).

وهكذا، فإن كل «العصيان» الصاخب لصاحبنا سانتشو يرجع في آخر تحليل إلى انقطاع عن العمل، لكنه انقطاع عن العمل بالمعنى فوق العادي، يعني انقطاعاً عن العمل على الطريقة البرلينية. وفي حين أن الإضرابات في البلدان المتحضرة تشكل أكثر فأكثر مظهراً أساسياً من الحركة العمالية، لأن تجمعات العمال الأعم تقود إلى أشكال أخرى للنشاط، فإن سانتشو يحاول أن يصور رسم المالك الصغير الكاريكاتوري للانقطاع عن العمل على أنه الشكل الأخير والأسمى للصراع التاريخي العالمي.

إن أمواج العصيان تلقي بنا الآن على شطآن أرض الميعاد، المتدفقة لبناً وعسلاً، حيث

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] إن فرنسا تنتج نسبياً من بوميرانيا الشرقية. وحسب ميشيل شوفالييه، فإن المنتج السنوي الكامل لفرنسا يساوي في حال توزيعه بصورة منتظمة بين سكانها ٩٧ فرنكاً للشخص الواحد، وهذا يعني لكل عائلة...

يجلس كل اسرائيلي حقيقي تحت شجرة التين الخاصة به وحيث أشرق فجر الحقبة الألفية «للانسجام».

آ – الرابطة

استعرضنا بادئ الأمر، في الفصل عن العصيان أمثلة عن تبجح سانتشو، ومن بعد رسمنا الطريقة التي يجري بها في الممارسة «الفعل الصرف للأناني المتفق مع نفسه». وفيما يتعلق «بالرابطة» سوف نفعل العكس، فندرس بادئ الأمر المؤسسات الموضوعية، ومن بعد نقارن بينها وبين أوهام قديسنا عنها.

١ ـ الملكية العقارية

«إذا كنا لا نريد بعد الآن أن نترك الأرض للمالكين العقاريين، بل نتملكها لأنفسنا، فيجب إذن، أن نتحد لهذه الغاية، ونشكل رابطة، Société (جمعية)، تنصب نفسها مالكاً؛ وإذا نجحنا، فإن المالكين العقاريين السابقين سيكفون عن كونهم مالكين». إن «الأرض» سوف تصبح إذن، «ملكية أولئك الذين يستولون عليها... وإن الموقف من الأرض الذي سيتخذه هؤلاء الأفراد، الذين تشكلوا في جماعة، لن يكون أقل اعتباطاً من موقف فرد منعزل أو ما يسمى المالك(*). وبالتالي، في هذه الحالة أيضاً، سوف تستمر الملكية في الوجود، وهنا أيضاً في شكلها «الحصري»، باعتبار أن الجنس البشري، هذا المجتمع الكبير، يستبعد الفرد من ملكيته، ربما مؤجراً له قسماً منها فقط كمكافأة... هكذا ستبقى الأمور، وهذا ما سوف يكون. إن الشيء الذي يريد الجميع أن يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريد أن يحصل عليه لذاته وحده؛ إنه يحوَّل إلى ملكية مشاعة. إن لكل واحد نصيبه الخاص فيها، كما في ملكية مشاعة، وهذا النصيب هو ملكيته. كذلك أيضاً، في نظامنا التقليدي، البيت الذي يخص خمسة ورثة هو ملكيتهم المشاعة، في حين أن خمس الدخل هو ملكية كل واحد منهم». (ص ٣٢٩، ٣٣٠).

بعدما تشكل عصاتنا الشجعان في رابطة، في جمعية، وبهذه الصفة استولوا على قطعة

(*) propriété، بالفرنسية في النص الأصلي.

من الأرض، فإن هذه «الجمعية»(*)، هذا الشخص الاعتباري، «ينصب نفسه مالكاً». ودرءاً لكل سوء تفاهم، فإنه يقال لنا في الحال إن «هذه الجمعية تستبعد الفرد من الملكية، ربما مؤجرة له قسماً منها فقط كمكافأة». وبهذه الطريقة يستملك القديس سانتشو، لحسابه وفي مصلحة رابطته، الشيوعية كما يتوهمها. ولسوف يتذكر القارئ أن سانتشو في جهالته أخذ على الشيوعيين أنهم يريدون أن ينصبوا المجتمع مالكاً أسمى يمنح كل فرد «ملكيته» في ولاية إقطاعية.

وفيما عدا ذلك، فإن سانتشو يقدم لمجنديه منظور «نصيب في الملكية المشاعة». وفي مناسبة أخرى، ينتقد سانتشو هذا نفسه الشيوعيين بالعبارات التالية:

«سواء أكانت الثروة تخص الجماعة بكاملها، التي تعهد لي بقسم منها، أم مالكين فرادى، فإن هذا يمثل الإكراه نفسه بالنسبة إليَّ، ما دمت عاجزاً في كلتا الحالين بصورة مطلقة عن التصرف بها».

(لهذا السبب أيضاً فإن «مجموع جماعته» ينتزع منه الخيرات التي لا تريد أن تخصه وحده، وبذلك تشعره بقوة الإرادة الجماعية).

ثالثاً، نصادف هنا مرة أخرى، «الطابع الحصري» الذي ما أكثر ما لام المجتمع البورجوازي عليه، بحيث «لا تخصه حتى البقعة البائسة التي يقف عليها». وعلى العكس من ذلك، فإن كل ما يملكه هو الحق والقدرة على أن يجلس القرفصاء عليها بوصفه فلاح سخرة(**) بائساً ومضطهداً.

رابعاً، يتناول سانتشو هنا النظام الإقطاعي الذي يصادفه - الأمر الذي يثير لديه أعظم الضجر- في جميع أشكال المجتمع الموجودة أو المتخيلة حتى هذا الحين. إن «الجمعية» التي تستولي على الأرض تتصرف حتى درجة كبيرة على غرار «رابطات» الجرمان نصف الهمجيين الذين اجتاحوا الأقاليم الرومانية وأقاموا فيها نظاماً إقطاعياً بدائياً لا يزال مشرّباً بنمط الحياة القبلي القديم. إنها تعطي كل فرد قطعة من الأرض «كمكافأة». وفي المرحلة

(*) société، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) tenancier، ويقصد به في النظام الإقطاعي الفلاح الذي يمنح قطعة من الأرض يشتغلها بنفسه.

حيث يقف سانتشو وجرمان القرن السادس، فإن النظام الإقطاعي يملك أكثر من نقطة مشتركة واحدة مع نظام «المكافأة»(*).

وعلى أية حال، فإنه من المفروغ منه أن الملكية القبلية التي يرد إليها سانتشو الاعتبار من جديد هنا لا بد أن تتفكك خلال وقت قصير كي تؤدي إلى النظام الراهن. وهذا ما يدركه سانتشو نفسه، حين يهتف: «كذلك ستبقى الأمور و» (يا لها من «و» رائعة!) «هذا ما سوف يكون». وختاماً فإنه يبرهن، بمثاله عن البيت الذي يخص خمسة ورثة، على أنه لا يملك أدنى نية في الخروج من إطار علاقاتنا القديمة. إن لكل مشروعه الخاص بتنظيم الملكية العقارية هدفاً واحداً فقط - أن يعود بنا القهقرى، بالتفاف تاريخي، إلى الولاية الوراثية للمالكين الصغار وللملكية العائلية للمدن الامبراطورية الألمانية.

لم يتناول سانتشومن نظامنا التقليدي، يعني النظام الذي لايزال قائماً حالياً، إلا الهراء القانوني القائل إن الأفراد، أو المالكين(**)، يتصرفون بالملكية العقارية «بصورة اعتباطية». وفي الرابطة، يستمر هذا «العسف» الوهمي، منسوباً هذه المرة إلى «المجتمع». وإن ما يصنع بالأرض أمر لا تبالي به «الرابطة» مطلقاً، بحيث إن «المجتمع» «ربما» أجّر قطعاً من الأرض للأفراد وربما لم يؤجرهم.

ومن المؤكد أن سانتشو لا يستطيع أن يعرف شكلاً معيناً من النشاط خاضعاً لمرحلة معينة من تقسيم العمل، يرتبط بتنظيم(***) معين للعمل الزراعي. لكن أي امرئ آخر يستطيع أن يرى كيف أن فلاحي السخرة الصغار الذين يقترح سانتشو خلقهم هنا، هم في مركز ضعيف جداً كي «يستطيع كل واحد منهم أن يصبح أنا مهيمنة»، وكيف أن ملكيتهم لقطعة حقيرة من الأرض تتفق بصورة رديئة جداً مع «ملكية كل شيء» التي هي موضع الاطراء البالغ. إن تعامل الأفراد في العالم الواقعي رهن بنمط الإنتاج ساري المفعول، وبالتالي فإن «ربما» سانتشو ربما أطاحت برابطته بأسرها. لكن «ربما»، أو بالأحرى مما لا ريب فيه، إن

(*) تلاعب بالألفاظ بين lehn (إقطاعية) وlohn (مكافأة).

(**) propriétaires، الفرنسية في النص الأصلي.

(***) organisation، بالفرنسية في النص الأصلي.

نظرة سانتشو الحقيقية إلى علاقات التعامل في الرابطة هي التي تنبثق هنا، وما هذه النظرة إلا أن المقدس هو أساس علاقات التعامل الأنانية.

ويسلط سانتشو هنا الضوء على «المؤسسة» الأولى لرابطته المقبلة. إن العصاة الذين يطمحون إلى «الاستغناء عن الدساتير» «ينظمون أنفسهم»، بأن «يختاروا» «دستوراً» للملكية العقارية. وإننا لنرى أن سانتشو كان على حق حين لم يضع أية آمال براقة في «المؤسسات» الجديدة. ومهما يكن من أمر، فإننا نرى في الوقت ذاته أنه يحتل مرتبة عالية بين «الأشخاص الموهوبين اجتماعياً» وأنه «خصب بصورة فائقة في ابتكار المؤسسات الاجتماعية».

٢ ـ تنظيم العمل

«لا يعنى تنظيم العمل إلا بالأعمال التي يستطيع الآخرون أن يصنعوها لنا، مثل ذبح الماشية، والفلاحة، الخ؛ وتحتفظ الأعمال الأخرى بطابع أناني لأن أي امرئ لا يستطيع، على سبيل المثال، أن يؤلف موسيقاك لك، وينفذ اللوحات التي تخيلتها، الخ. لا يستطيع أي امرئ أن يبدع أعمال رافاييل من أجله، فهي أعمال فرد واحد، أعمال لا يستطيع سوى هذا الشخص الأوحد أن يحققها، في حين أن الأعمال الأولى تستحق أن تسمى إنسانية» (في الصفحة ٣٥٦ توحد هذه الصفة مع «المنفعة العامة») «باعتبار أن العنصر الفردي يتحلى بأهمية ضئيلة هنا وأن كل شخص على وجه التقريب يمكن أن يدرب للقيام بها». (ص ٣٥٥).

«إنه ليناسبنا دائماً أن ننتهي إلى اتفاق بشأن الأعمال الإنسانية كي لا تحتكر كل وقتنا وجهدنا كما هي الحال في نظام التنافس. ولكن من الذي سوف ينتفع بالوقت الموفر؟ وكيف سيستخدم المرء هذا الوقت الإضافي فوق ما يتطلبه استرداد قوة عمله المنهكة؟ هذا ما لا تعطي الشيوعية أي جواب عنه. إن الجواب هو أن المرء سوف يستخدم ذلك الوقت من أجل الاستمتاع بنفسه بصفته كائناً أوحد، بعد أن ينفذ مهمته بصفته إنساناً». (ص ٣٥٦، ٣٥٧).

«أستطيع من خلال العمل أن أنجز الواجبات الرسمية لرئيس الجمهورية، أو وزير، الخ، فهذه الوظائف لا تتطلب إلا ثقافة عامة، يعني الثقافة التي هي في متناول جميع الناس... ومهما يكن من أمر، فإذا كان كل امرئ يستطيع أن يشغل هذه المناصب، فإن قوة

الفرد، الوحداء التي تخصه وحده، هي وحدها التي تمنحها، إذا جاز التعبير، الحياة والمعنى. فإذا قام بهذه المهمات ليس بصفته إنساناً عادياً، لكن بأن يبذل فيها القدرات المحتواة في شخصيته الوحداء، بأن يبذل فيها أوحديته، فإنه لا يمكن مكافأة هذا النشاط إذن، بمنحه أجر موظف أو وزير فقط. إذا كان قد عمل بصورة ترضيكم وأردتم لمصلحتكم أن تحتفظوا بهذه القوة الثمينة للشخص الأوحد، فإنه يتعين عليكم إذن، ألّا تكافئوه بكل بساطة على إنه إنسان ينجز عملاً إنسانياً، بل على أنه إنسان ينجز عملاً أوحد» (ص ٣٦٢، ٣٦٣).

«إذا كنت في مركز يمكنك من توفير الفرح لألوف الناس، فإن الألوف سوف يكافئونك لقاء ذلك، لأنه سوف يكون في مقدورك بكل تأكيد أن توقف نشاطك، وبالتالي، فإن عليهم أن يشتروا نشاطك» (ص ٣٥١).

«لا يستطيع المرء أن يضع تعرفة لما هو أوحد فيَّ كما هي حال العمل الذي أنجزه بوصفي إنساناً. لا يمكن تحديد تعرفة إلا من أجل هذا العمل الأخير وحده. إذن، حددوا تعرفة للأعمال الإنسانية، لكن لا تحرموا أوحديتكم من الكسب الذي هو من حقها». (ص ٣٦٣).

وكمثال على تنظيم العمل في الرابطة، يرد في الصفحة ٣٦٥ ذكر المخابز العامة آنفة الذكر. ومن المؤكد أن هذه المؤسسات العامة تشكل معجزة حقيقية في ظل الشروط المفترضة أعلاه للملكية المجزأة الفندالية (type vandale)[٢٠١].

قبل كل شيء يجب تنظيم العمل الإنساني، وبذلك اختصاره بحيث يستطيع الأخ شتراوبنغر، وقد أنهى عمله باكراً، أن «يستمتع بنفسه بصفته كائناً أوحد» (ص ٣٥٧)، لكن هذه «المتعة» الخاصة بالأوحد تتلاشى في الصفحة ٣٦٣ كي تصبح مكسباً إضافياً. وإنه ليقرر في الصفحة ٣٦٣ أن الفعالية الحيوية للشخص الأوحد غير ملزمة بأن تتحقق بصورة متفقة مع العمل الإنساني؛ فهذا العمل الأخير يمكن إنجازه بوصفه عملاً أوحد، وفي هذه الحالة يتطلب أجوراً أعظم. وإلا فإن المرء الأوحد، غير المعني بأوحديته بل بالأجور الأعظم، يستطيع أن يضع أوحديته على الرف، وأن يرضى، كي يغيظ المجتمع، بالتصرف بوصفه شخصاً عادياً، محتالاً على نفسه في الوقت ذاته.

ووفقاً للصفحة ٣٥٦، فإن العمل الإنساني يتطابق مع العمل النافع عامة، لكن وفقاً للصفحتين ٣٥١ و٣٦٣، فإن المقياس الحقيقي للعمل الأوحد هو أنه نافع عامة، أو على الأقل نافع لعدد كبير من الناس ويستحق من جراء ذلك أجوراً إضافية.

وهكذا، فإن تنظيم العمل في الرابطة يستقيم في فصل العمل الإنساني عن العمل الأوحد، في إقرار تعرفة للعمل الإنساني والمساومة على علاوة في الأجور من أجل العمل الأوحد. وإن هذه العلاوة مزدوجة بدورها، الجزء الواحد منها لقاء الإنجاز الأوحد للعمل \الإنساني، والجزء الآخر لقاء الإنجاز الأوحد للعمل \الأوحد، الأمر الذي يتطلب محاسبة معقدة، وهي محاسبة تزداد تعقيداً لأن ما كان عملاً أوحد بالأمس (مثلاً غزل خيط القطن رقم ٢٠٠) يصبح عملاً إنسانياً اليوم، ولأن الإنجاز الأوحد للعمل الإنساني يتطلب تجسساً ذاتياً مستمراً في مصلحة المرء الخاصة وتجسساً عاماً في سبيل المصلحة العامة. وهكذا، فإن هذا المشروع التنظيمي العظيم بأسره يساوي انتحالاً على صعيد مالك صغير جداً لقانون العرض والطلب، كما هو موجود حالياً وكما شرحه جميع الاقتصاديين. وإن سانتشو ليستطيع أن يجد عند آدم سميث تفسير ذلك القانون الذي يحدد سعر تلك الأنماط من العمل الذي ينعته سانتشو بالأوحد (مثلاً عمل الراقصة، أو الطبيب البارع، أو المحامي البارز)، كما يستطيع أن يجد تعرفة محددة له عند الأميركي كوبر. وإن الاقتصاديين المحدثين ليفسرون على أساس هذا القانون الأجور العالية لما يسمونه \العمل غير \المنتج والأجور المنخفضة للشغيل الزراعي المياوم، وعلى العموم جميع التفاوتات في الأجور. وهكذا وصلنا من جديد، بمعونة الله، إلى التنافس، لكنه التنافس في شكل بدائي تماماً، بدائي جداً بحيث يستطيع سانتشو أن يقترح تحديداً للأجور على أساس القوانين، كما كانت الحال قديماً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر..

وإنه لمما يستحق الذكر أيضاً، أن الفكرة التي يقدمها سانتشو هنا يمكن أن تصادف، مقدمة على أنها طرفة لم يسبق لها مثيل، لدى الهر مسيه (Messie) - دكتور جورج كوهلمان من هولشتاين.

إن ما يسميه سانتشو هنا أعمالاً إنسانية هو، من دون أي اعتبار لأوهامه البيروقراطية، ما

يقصد عادة بالعمل الآلي، العمل الذي يقع أكثر فأكثر، مع تطور الصناعة، على عاتق الآلات. صحيح أن الآلات، في الرابطة، مع تنظيم الملكية العقارية الآنف الذكر، أمر مستحيل، وبالتالي فإن فلاحي السخرة المتفقين مع أنفسهم يفضلون الوصول إلى اتفاق مع بعضهم بعضاً من أجل القيام بهذا العمل. أما في يتعلق «برؤساء الجمهوريات» و«الوزراء»، فإن سانتشو هذا الكائن الموضَّع المسكين(*) - على حد تعبير أوين - لا يحكم على الأمور إلا وفقاً لبيئته المباشرة وحدها.

إن الحظ يخون سانتشو هنا مرة أخرى بأمثلته العملية. إنه يحسب أن «أي امرئ لا يستطيع أن يؤلف موسيقاك لك، وينفذ اللوحات التي تخيلتها. لا يستطيع أي امرئ أن يبدع أعمال رافاييل من أجله». وعلى أية حال، فقد كان في مقدور سانتشو أن يعرف أنه ليس موزارت نفسه بل شخص آخر هو الذي ألف القسم الأكبر من مقطوعته صلاة وأعطاها شكلها النهائي[٢٠٢]، وأن رافاييل لم «ينفذ» هو نفسه القسم الأكبر من جدارياته.

إنه يتوهم أن الذين يسمون منظمي العمل[٢٠٣] يطمحون إلى تنظيم كامل نشاط كل فرد، ومع ذلك فإن التميز بين العمل المنتج مباشرة، الذي يجب تنظيمه، والعمل غير المنتج مباشرة، قد رسم لديهم بالضبط. وفيما يتعلق بالعمل غير المنتج مباشرة، فإنهم لا يعتقدون على أية حال، كما يتخيل سانتشو، أن أي امرئ يستطيع أن يأخذ مكان رافاييل، بل إن كل امرئ ينطوي فيه رافاييل كموني يجب أن يكون في وسعه التطور من دون أي عائق. ويتخيل سانتشو أن رافاييل رسم لوحاته بصورة مستقلة عن تقسيم العمل الذي كان قائماً في روما في ذلك الحين. ولو أنه قارن رافاييل مع ليوناردو دافنشي أو تيتيان، فلقد كان يعلم إلى أي مدى كانت أعمال رافاييل الفنية مشروطة بازدهار روما في تلك الحقبة، هذا الازدهار الذي ارتفعت إليه تحت التأثير الفلورنسي، في حين أن أعمال ليوناردو كانت رهناً بالأوضاع الخاصة في فلورنسا، وأعمال تيتيان في مرحلة لاحقة بتطور البندقية المختلف كل الاختلاف. إن رافاييل، مثله كمثل أي فنان آخر، قد كان مشروطاً بالتقدم التقني الذي حققه الفن قبله، وبتنظيم المجتمع وتقسيم العمل القائمين في محل سكناه، وأخيراً بتقسيم العمل

(*) this poor localized being، بالإنكليزية في النص الأصلي.

في جميع البلدان التي كانت المدينة التي يقيم فيها تتعامل معه. أما ما إذا كان فرد مثل رافاييل ينجح في تنمية موهبته، فذلك أمر يتوقف كلياً على الطلب، الذي يتوقف بدوره على تقسيم العمل وشروط الثقافة الإنسانية الناجمة عنه.

وحين ينادي شترنر بالطابع «الأوحد» للعمل العلمي أو الفني، فإنه يظل من دون مستوى البورجوازية حتى درجة بعيدة. ولقد تبينت في الوقت الحاضر ضرورة تنظيم هذ النشاط «الأوحد». فما كان هوراس فيرنيه يجد الوقت لأن يرسم حتى عشر لوحاته لو أنه اعتبرها أعمالاً «لا يستطيع إنتاجها إلا هذا الشخص الأوحد وحده». وفي باريس، أدى الطلب الكبير على المسرحيات الهزلية الغنائية(*) والروايات إلى تنظيم إنتاجها، وهو تنظيم قدم حتى الآن شيئاً أفضل من منافسيه «الأوحدين» في ألمانيا. وفي علم الفلك، وجد أناس من أمثال أراغو وهيرشل وإنكيه وبيسيل (Arago, Herschel, Encke et Bessel) أنه من الضرورة بمكان أن ينظموا أنفسهم من أجل القيام بمشاهدات منسقة، ولم يحصلوا على بعض النتائج المثمرة إلا ابتداء من ذلك. وفي التاريخ يستحيل كلياً على «الأوحد» أن يحقق أي شيء على الإطلاق، وفي هذا الحقل أيضاً تجاوز الفرنسيون منذ زمن طويل جميع الأمم الأخرى بفضل تنظيم العمل. وعلى أي حال، فإنه من البديهي أن جميع هذه المنظمات المؤسسة على تقسيم العمل الحديث لا تزال تؤدي إلى نتائج محدودة حتى الدرجة القصوى ولا تمثل خطوة إلى الأمام إلا بالمقارنة مع العزلة الضيقة السابقة.

وفيما عدا ذلك، فإنه يجب التشديد بصورة خاصة على أن سانتشو يخلط بين تنظيم العمل والشيوعية، بل يبلغ به الأمر أن يتعجب لأن «الشيوعية» لا تعطيه أي جواب عن التحفظات التي يصوغها بشأن هذا التنظيم. وإنه لتعجب يذكرنا بذلك الفتى القروي الغاسكوني الذي أصابه الذهول لأن أراغو لم يستطع أن يخبره على أي نجم أقام الله الجبار عرشه.

إن تركز الموهبة الفنية المقصور على أفراد خاصين وما يترتب على ذلك من انعدامها في الجمهرة الغفيرة من الناس هما نتيجة لتقسيم العمل. وحتى إذا افترضنا أن كل امرئ،

(*) vaudevilles، بالفرنسية في النص الأصلي.

في شروط اجتماعية معينة، رسام ممتاز، فإن هذا لن ينفي على الإطلاق إمكانية أن يكون كل امرئ رساماً أصيلاً أيضاً، بحيث أن التمييز بين العمل «الإنساني» والعمل «الأوحد» ينتهي هنا أيضاً إلى لغو صرف. ومهما يكن من أمر، فإن ما سوف ينقض في التنظيم الشيوعي للمجتمع هو العوائق المحلية والقومية، الناشئة كلياً عن تقسيم العمل، التي تقيد الفنان، في حين أن الفرد لن يكون بعد الآن أسير حدود معينة، هذه الحدود التي تقصره على أن يكون رساماً أو نحاتاً، الخ، ليس غير، والاسم المطلق على نشاطه يعبِّر وحده بصورة ملائمة عن ضيق إمكانات نشاط هذا الفرد وتبعيته لتقسيم العمل. لن يكون في المجتمع الشيوعي رسامون، بل على الأكثر بشر يتعاطون الرسم في عداد نشاطات أخرى.

إن تنظيم العمل على طريقة سانتشو يبين بكل وضوح إلى أي مدى يكتفي جميع هؤلاء الفرسان الفلسفيين «للجوهر»[٢٠٤] بمجرد العبارات الجوفاء. إن خضوع «الجوهر» «للذات» الذي يتحدثون عنه جميعاً بكل هذه البلاغة، وإرجاع «الجوهر» الذي يتحكم في «الذات» إلى مجرد «عرض» لهذه الذات، ينكشف على أنه مجرد «ثرثرة جوفاء»[*]. وهذا هو السبب في امتناعهم بكل حيطة عن الإقدام على دراسة تقسيم العمل والإنتاج المادي والتعامل المادي، التي تجعل في واقع الأمر الأفراد خاضعين لشروط اجتماعية معينة وأشكال معينة للنشاط. وباختصار فإن كل همهم هو ابتكار عبارات جديدة من أجل تفسير العالم القائم - عبارات من المؤكد أنها تؤول إلى تبجح مضحك بقدر ما يتخيل هؤلاء الناس أنهم ارتفعوا فوق العالم، وبقدر ما يضعون أنفسهم في تعارض معه، وهو ما يشكل سانتشو مثالاً محزناً عليه.

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] لو أن سانتشو حمل عباراته الجوفاء على محمل الجد، فقد كان لا بد له أن يتطرق إلى دراسة تقسيم العمل. لكنه امتنع بكل حيطة عن ذلك وارتضى من دون أي تردد تقسيم العمل كيما يستغله في مصلحة رابطته. وإن دراسة أعمق للموضوع كانت تبين له بكل تأكيد أن تقسيم العمل لا يلغى «بانتزاعه من رأس المرء». إن قتال هؤلاء الفلاسفة ضد «الجوهر» وازدراءهم التام لتقسيم العمل، هذا الأساس المادي الذي قام منه طيف الجوهر، إنما يبرهن على أن همَّ هؤلاء الأبطال ينحصر في إلغاء هذه العبارات الجوفاء، وهم لا ينشدون مطلقاً تغيير الشروط التي لا بد أن تؤدي إلى قيام هذه العبارت الجوفاء.

٣ - المال

«المال سلعة، وبصورة أدق وسيلة أو ثروة أساسية، لأنه يحمي الثروة ضد التعظم(ossification)، ويحتفظ بها في حالة السيولة، ويسبب تداولها، وإذا كنتم تعرفون وسيلة أفضل للتبادل، فلا بأس؛ لكن هذه الوسيلة أيضاً سوف تكون نوعاً من المال». (ص ٣٦٤).

وفي الصفحة ٣٥٣ يعّرف المال على أنه «ملكية متحركة أو ملكية في التداول».

وبالتالي، فإن المال يُبقى عليه في الرابطة، هذه الملكية ذات الطابع الاجتماعي الصرف التي تجردت عن كل طابع فردي. أما إن سانتشو أسير خط التفكير البورجوازي كلياً، فهذا ما يبينه سؤاله عن وسيلة أفضل للتبادل. وهكذا فإنه يفترض بادئ ذي بدء أن وسيلة ما للتبادل ضرورية، وفضلاً عن ذلك فإنه لا يعرف وسيلة أخرى للتبادل باستثناء المال. إن المراكب والخطوط الحديدية، التي تخدم من أجل نقل البضائع، هي وسيلة للتبادل أيضاً. لكنه لا يأبه لهذه الحقيقة مطلقاً. وبالتالي، كي يتحدث لا عن وسيلة للتبادل بصورة عامة، بل عن المال بصورة خاصة، لا بد له أن يضم من جديد، كتلة واحدة، سائر الخصائص الأخرى المميزة للمال، ألا وهي أنه وسيلة عامة ومتحركة للتبادل والتداول، تحتفظ بكل ملكية في حالة السيولة (Liquidité)، الخ. وتنضم إلى ذلك أيضاً المظاهرالاقتصادية الأخرى التي لا يعرفها سانتشو، لكن التي تشكل المال بصورة فعلية؛ وفي ركابها الوضع الحالي برمته، والاقتصاد الطبقي، وهيمنة البورجوازية، الخ.

وعلى أية حال، فإننا نعلم قبل كل شيء بعض الأمور عن - يا للغرابة - الأزمات المالية في الرابطة.

وينشأ السؤال:

«من أين يتم الحصول على المال؟... لا يدفع الناس بالمال، الذي قد يكون ثمة عجز فيه، بل بالملكية [Vermôgen](*)، التي وحدها تمنح بعض القدرة [Vermôgen]. ليس المال السبب في جميع آلامك، بل عدم قدرتك [Vermôgen] على الحصول عليه».

(*) تلاعب بكلمة [Vermôgen] مرة أخرى، وبمشتقاتها، وهي تعني القدرة، أو الأهلية، أو القوة، أو الثروة، أو الملكية.

ويأتي الآن دور التحريض الأخلاقي:

«فليكن لقدرتك [Vermôgen] فعاليتها، استجمع قواك، ولن تفتقر إلى المال [Geld]، مالك، المال المسكوك من قبلك... أعرف إذن، أنك تملك من المال بقدر ما تملك من قوة؛ ذلك أنك تساوي بقدر ما تؤكد ذاتك»(*). (ص ٣٥٣، ٣٦٤).

إن قوة المال، حقيقة أن هذه الوسيلة العامة للتبادل تصبح مستقلة عن المجتمع وعن الأفراد على حد سواء، تبين بوضوح خاص، على صعيد أعم، أن علاقات الإنتاج والتعامل ككل تتخذ وجوداً مستقلاً لا يخضع لإشراف البشر... وبنتيجة ذلك، فإن سانتشو، كما هي العادة، يجهل كل شيء عن الروابط القائمة بين المعطيات المالية من جهة، والإنتاج عامة والتعامل من جهة أخرى. إنه يحافظ من دون أي تردد على المال في حالة القوة، مثله كمثل أي بورجوازي صالح؛ والحقيقة أن الأمر لا يمكن أن يكون خلاف ذلك مع نظرته عن تقسيم العمل وتنظيم الملكية العقارية. إن قوة المال المادية، التي تنكشف بصورة بارزة في الأزمات المالية، والتي تئيد، في صورة عجز مالي مزمن، على المالك الصغير الذي هو «شار بالقوة»، هي كذلك حقيقة مزعجة حتى الدرجة القصوى بالنسبة إلى الأناني المتفق مع ذاته. وإنه ليتخلص من الصعوبة بقلب الفكرة العادية للمالك الصغير، وبذلك يظهر الأمور كما لو أن موقف الأفراد حيال المال والقوة التي يملكها أمر يتوقف على إرادتهم الشخصية أو نواياهم بكل بساطة. وإن هذه اللفتة الفكرية الموفقة تعطيه إذن، فرصة إلقاء موعظة أخلاقية، مؤيدة بالترادف، وفقه اللغة، وتحولات الأحرف اللينة، على المالك الصغير المشدوه، المتهافت سلفاً من جراء عوز المال، وبذلك يقطع الطريق بصورة مسبقة على جميع الأسئلة المزعجة عن أسباب هذه الضائقة المالية.

إن الأزمة النقدية تستقيم أولاً، في حقيقة أن كل «ملكية» [Vermôgen] تنخفض قيمتها بصورة مفاجئة نسبة إلى وسيلة التبادل وتفقد «قوتها» [Vermôgen] على المال. إن الأزمة تظهر بالضبط حين لا يستطيع المرء بعد الآن أن يدفع من «ملكيته» [Vermôgen]، بل يجب

(*) ثمة تلاعب هنا بكلمات «Gold» – المال. و«Sich Geltung verschaffen» – تأكيد الذات؛ و«Gelten» – أن يكون جديراً.

أن يدفع بالمال. وإن هذا بدوره لا يحدث بسبب من نقص المال، كما يتخيل المالك الصغير الذي يحكم على الأزمة انطلاقاً من حاجته الخاصة، بل بسبب من أن الفرق النوعي يصبح محدداً بين المال بوصفه السلعة \العامة، «الملكية المتحركة والمتداولة»، وبين جميع السلع \الخصوصية الأخرى التي تتوقف على حين غرة عن كونها ملكية متحركة. ولا ينتظر أحد منا أن نحلل هنا، كي نرضي سانتشو، أسباب هذه الظاهرة. إن سانتشو يغري قبل كل شيء البقالين الصغار المفلسين واليائسين بقوله: إنه ليس المال الذي يسبب نقص المال والأزمة بأسرها، بل عدم قدرتهم على الحصول عليه. ليس الزرنيخ هو المسؤول عن موت امرئ تناوله، بل عدم قدرة أعضائه على هضمه.

وبعدما عرَّف المال بادئ الأمر على أنه شكل أساسي للثروة [Vermôgen] وفي حقيقة الأمر نوعي، على أنه الوسيلة العامة للتبادل، على أنه المال بالمعنى العادي، يقلب سانتشو الأمر على حين غرة حين يرى المصاعب التي سيؤدي ذلك إليها ويعلن أن كل ملكية [Vermôgen] هي مال، كيما يخلق مظهر القوة الشخصية. إن الصعوبة أثناء الأزمة هي على وجه الدقة في أن «كل ملكية» قد كفت عن كونها «مالاً». وعلى أي حال، فإن ذلك يضاهي ممارسة البورجوازي الذي يقبل «أي ملكية» كوسيلة للدفع ما دامت مالاً ولا يباشر في رفع الصعوبات إلا حين يصبح من العسير تحويل هذه «الملكية» إلى مال، وعندئذ يكف أيضاً عن اعتبارها «ملكية». وفيما عدا ذلك، فإن الصعوبة في زمن الأزمة هي بالضبط في أنكم، أنتم المالكين الصغار الذين يخاطبكم سانتشو هنا، لا تستطيعون بعد الآن أن تحققوا تداول (circuler) المال المسكوك من قبلكم، أي سنداتكم؛ بدلاً من ذلك يطلب منكم مال لم تسكوه أنتم، ولا يثبت أنه قد مرَّ في أيديكم.

وأخيراً يحرف شترنر الشعار البورجوازي: «إنك تساوي قدر ما تملك من مال»، فيجعل منه: «إنك تملك من المال قدر ما تساوي»، الأمر الذي لا يغير شيئاً، بل يدخل فقط مظهراً للقوة الشخصية، وبذلك يعبر عن الوهم البورجوازي المبتذل بأن كل امرئ يجب أن يتوجه باللوم إلى نفسه إذا كان لا يملك مالاً. وهكذا يدحض سانتشو القول البورجوازي

الكلاسيكي المأثور: ليس للمال سيد(*)، ويستطيع الآن أن يصعد إلى المنبر وينادي: «فليكن لقدرتك فعاليتها، استجمع قواك، ولن تفتقر إلى المال!». لست أعرف مكاناً في البورصة حيث تجري التجارة بالنوايا الطيبة(**). وليس عليه إلا أن يضيف: احصل على الاعتماد؛ المعرفة قوة؛ إن كسب التالر الأول أصعب من كسب المليون الأخير؛ كن مقتصداً ودارِ مالك، وأهم من كل شيء لا تتكاثر كثيراً، الخ - وبذلك فإنه لا يكشف عن جانب من نواياه، بل عن نواياه جميعاً. وعلى العموم، فإن هذا الرجل الذي يعتبر أن كل امرئ بالنسبة إليه هو ما يستطيع أن يكونه ويفعل ما يستطيع أن يفعله ينهي جميع الفصول بالنصائح الأخلاقية.

وهكذا فإن النظام النقدي [The monetary system] في رابطة شترنر هو النظام النقدي القائم معبراً عنه على طريقة المالك الصغير الألماني التجميلية والعاطفية المتدفقة.

وبعدما تبختر سانتشو بهذه الطريقة بكلتي أذني حماره، ينتصب دون كيخوت - شيليغا بكل قامته ويلقي خطاباً مهيباً عن الفرسان الجوابين العصريين، محولاً المال في سياقه إلى دولشينيا إلى توبوزو والصناعيين والتجار كتلة واحدة(***) إلى فرسان الصناعة(****). وإن للخطاب كذلك هدفاً إضافياً هو البرهان على أنه لما كان المال «وسيلة أساسية»، فإنه كذلك «ابنة بصورة أساسية»(*****). ولقد مد يده اليمنى وقال:

«على المال تتوقف السعادة والتعاسة. إنه قوة في الحقبة البورجوازية لأنه يخطب وده مثلما يخطب ود فتاة» (بنت مزرعة: وبالإبدال دولشينيا)، «لكنه لا يرتبط بأي امرئ برباط الزواج الوثيق. إن كل الرومانسية والفروسية لخطب ود شيء عزيز تبعثان إلى الحياة في التنافس. إن المال، موضوع الرغبة اللاهبة، يختطفه فرسان الصناعة المقدامون». (ص ٣٦٤).

(*) l'argent n'a pas de maître، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) je ne connais pas de lieu à la bourse òu se fasse le transfert des bonnes intentions، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) en masse، بالفرنسية في النص الأصلي.

(****) chevaliers d'industrie، بالفرنسية في النص الأصلي.

(*****) راجع: العائلة المقدسة، ص ٢٦٦.

لقد وصل سانتشو الآن إلى تفسير عميق للسبب في أن المال قوة في الحقبة البورجوازية، ألا وهو إن السعادة والتعاسة رهن به في المحل الأول، ومن بعد لأنه فتاة عذراء. ولقد تعلم فيما عدا ذلك لماذا يمكن أن يفقد ماله، ألا وهو إن العذراء لم ترتبط بأي امرئ برباط الزواج الوثيق. إن البائس المسكين يعرف الآن موطئ قدميه.

إن شيليغا، الذي جعل بذلك من البورجوازي فارساً، يجعل الآن من الشيوعي بورجوازياً، وبصورة أدق زوجاً بورجوازياً.

«إن ذلك الذي يبتسم الحظ له يقود العروس إلى داره. إن الصعلوك محظوظ، فهو يأخذها إلى بيته، المجتمع، وبذلك ينتهي أمر العذراء. وهي ليست بعد الآن، في بيته، عروساً، بل زوجة، وهي تفقد مع عذريتها اسم عائلتها. إن العذراء التي كانت مالاً تسمى عملاً بعدما أصبحت زوجة، ذلك أن العمل هو اسم الزوج.

إنها ملكية الزوج، وكي تكمل الصورة، فإن ولد العمل والمال (هو عذراء بدوره) («بنت بصورة أساسية»)، «عذراء غير متزوجة» (هل شاهد شيليغا قط عذراء أصبحت «متزوجة» وهي خارجة من رحم أمها؟) «وبالتالي مال» (وفقاً للبرهان الوارد أعلاه بأن كل مال هو «بنت غير متزوجة»، فإنه من البديهي أن «جميع البنات غير المتزوجات» هن «مال») – «وبالتالي، مال، لكن سلالته ثابتة، فهو مولود من العمل الذي هو أبوه» (كل بحث عن الأبوة ممنوع»)[٢٠٥]. «إن هيئة الوجه، والمظهر بأسره، يحملان طابعاً مختلفاً». (ص ٣٦٤، ٣٦٥).

إن هذه القصة عن الزواج والدفن والعماد تبرهن بحد ذاتها بما فيه الكفاية على أنها «بنت بصورة أساسية» لشيليغا، وفي الحقيقة ابنة ذات «سلالة ثابتة». ومهما يكن من أمر، فإن أساسها الأخير يقوم في جهل سائسه السابق سانتشو. ويتضح هذا الجهل في الخاتمة، حين يهتم الخطيب بقلق من جديد في «طابع» المال، وبذلك يفضح حقيقة أنه لا يزال يعتبر العملة المعدنية أهم وسيلة للتداول. ولو أنه اهتم بأن يدرس بمزيد من العمق أسس المال الاقتصادية، بدلاً من أن يجدل إكليل عرسٍ جميل له من الورق، فلقد كان يعرف – من دون الإتيان على ذكر سندات الدولة، والأسهم، الخ – أن القسم الأعظم من وسيلة التداول يستقيم

في سندات، في حين أن الأوراق النقدية تشكل بالمقارنة قسماً ضئيلاً، والعملة المعدنية قسماً أصغر من ذلك أيضاً. وفي إنكلترا على سبيل المثال، فإن مقدار المال المتداول بالسندات والأوراق المصرفية يساوي خمس عشرة مرة المقدار المتداول منه في شكل نقد معدني. وحتى فيما يتعلق بالنقد المعدني، فإنه يحدد بتكاليف الإنتاج على وجه الحصر، أي العمل. وهكذا فإن العملية الطويلة والمعقدة التي يفسر شترنر بها ولادته كانت نافلة هنا.

إن أفكار شيليغا المهيبة عن وسيلة للتبادل قائمة على العمل، لكن متميزة مع ذلك من النقد الراهن، هذه الوسيلة التي يزعم أنه اكتشفها بين بعض الشيوعيين، لا تبرهن مرة أخرى إلا على السذاجة التي يصدق بها صاحبانا كل ما يقرآنه من دون أدنى تمحيص.

إن كلا البطلين، بعدما أنهيا هذه الجملة الفروسية و«الرومانسية» «لخطب الود»، لا يسوقان «السعادة» إلى الدار، وأقل من ذلك «العروس»، وأقل من أي شيء آخر «المال»، بل إن أحد «الصعلوكين» يسوق الصعلوك الآخر على الأكثر.

٤ - الدولة

رأينا أن سانتشو يحتفظ في «رابطته» ببنية الملكية العقارية وتقسيم العمل والمال، بالشكل الذي تمثل به هذه العناصر في مخيلة المالك الصغير. وإنه لمن الواضح من نظرة واحدة أن سانتشو لا يستطيع بمثل هذه المقدمات أن يستغني عن الدولة.

فقبل كل شيء لا بد لملكيته المكتسبة حديثاً أن تتخذ شكل الملكية المكفولة، المعترف بها من قبل القانون. ولقد سبق لنا أن سمعنا كلماته:

«إن ما يريد الجميع أن يكون لهم نصيب فيه سوف ينتزع من الفرد الذي يريده أن يكون له وحده». (ص ٣٣٠).

وبالتالي، فإن إرادة الجماعة بأسرها تؤكد هنا ضد إرادة الأفراد المنعزلين. وبما أن كل واحد من الأنانيين المتفقين مع ذواتهم يمكن أن يكون في لحظة معينة على خلاف مع الأنانيين الآخرين وبذلك يصبح مأخوذاً في هذا التناقض، فإن الإرادة الجماعية يجب أن تجد كذلك وسيلة ما للتعبير عن نفسها في مواجهة الأفراد المنعزلين.

«وهذه الإرادة تسمى إرادة الدولة». (ص ٢٥٧).

وبالتالي فإن ما تقرره يملك قوة القانون، فهي قرارات قانونية. وإن تنفيذ هذه الإرادة الجماعية يتطلب بدوره تدابير زجرية وسلطة عامة.

«في هذا الميدان أيضاً» (ميدان الملكية) «سوف تضاعف الرابطات وسائل الفرد وتحمي ملكيته \المهددة» (وبالتالي فهي تكفل الملكية المكفولة، أي الملكية المعترف بها من قبل القانون، أي الملكية التي لا يملكها سانتشو «بصورة غير مشروطة» بل «يتصرف بها على أساس الولاية الإقطاعية» من قبل «الرابطة»). (ص ٣٤٢).

من الواضح أنه يعاد تقرير كل القانون المدني جنباً إلى جنب مع علاقات الملكية، وسانتشو ذاته، على سبيل المثال، يقدم نظرية العقد بروح المشرِّعين تماماً، كما يلي:

«ليس بذي أهمية أيضاً أن أحرم نفسي من هذه الحرية أو تلك، مثلاً بفعل عقد كائناً ما كان» (ص ٤٠٩).

وكيما «يحمي» العقود «المهددة»، فإنه لن «يكون بذي أهمية» أيضاً، إذا كان لا بد له من جديد أن يتقدم أمام محكمة ويتحمل جميع العواقب الفعلية لقضية مرفوعة أمام محكمة مدنية.

وهكذا، «شيئاً فشيئاً انطلاقاً من الظل والليل»، نقترب أكثر فأكثر من جديد من الأوضاع القائمة، لكن كما هي موجودة في المخيلة الحمقاء للمالك الصغير الألماني وحده.

ويعترف سانتشو:

«فيما يتعلق بالحرية ليس ثمة فرق جوهري بين الدولة والرابطة. فهذه الرابطة لا يمكن أن تنهض وتوجد من دون مختلف أنواع القيود على الحرية، بالضبط كما أن الدولة لا تتكيف مع الحرية التي لا حدود لها. إن تقييد الحرية محتوم في كل مكان، لأنه من المحال \التخلص من جميع العوائق؛ فالمرء لا يستطيع أن يطير مثل عصفور لمجرد أن المرء يود أن يطير، الخ.. ففي الرابطة سوف يظل هناك قدر لا بأس به من الإلزام وانعدام الحرية، ذلك أن هدفها ليس الحرية التي تضحي بها، بل على النقيض من ذلك، إنها تضحي في سبيل الفردية، لكن في سبيل \الفردية وحدها». (ص ٤١٠، ٤١١).

وإذا تركنا جانباً لبعض الوقت هذا التمييز العجيب بين الحرية والفردية، فيجب أن

نلاحظ أن سانتشو، من دون أن يكون ذلك في نيته، قد ضحى سلفاً «بفرديته» في رابطته من جراء مؤسساتها \الاقتصادية. وبوصفه «مؤمناً» حقيقياً «بالدولة»، فإنه لا يرى تقييداً إلا حيث تظهر المؤسسات السياسية. إنه يترك المجتمع القديم مستمراً في وجوده، ومعه أيضاً تصنيف الأفراد وفقاً لتقسيم العمل؛ ولا يستطيع في هذه الحال الإفلات من قدره، الذي هو حصوله على «فردية» خاصة جداً مفروضة عليه من قبل تقسيم العمل وما يترتب له على ذلك من نصيب في صورة الشغل ونمط الحياة. فإذا كان من نصيبه على سبيل المثال: أن يعمل كأجير ميكانيكي في ويلنهول[٢٠٦]، فإن «الفردية» المفروضة عليه إذن، سوف تستقيم في تشوّه عظم الحرقفة (La hanche) الذي سيؤدي إلى «العرج»؛ وإذا كان «العنوان الشبحي لكتابه»[٢٠٧] لا بد أن يعيش يوماً حياة غزالة تشتغل على نول قديم، فإن «فرديته» سوف تستقيم إذن، في ركبتين متصلبتين. وحتى إذا اقتصر صاحبنا سانتشو على مهنته القديمة بوصفه فلاح سخرة، هذه المهنة المعينة له سلفاً من قبل سرفانتس، والتي ينادي بها الآن على أنها دعوته الخاصة ويدعو نفسه إلى إنجازها، فإنه سوف تكون له إذن، من جراء تقسيم العمل وانفصال المدينة والريف، «فردية» تفصله عن كل التعامل العالمي، وبنتيجة ذلك عن كل ثقافة، وتجعل منه بكل بساطة حيواناً يتفسخ في مكانه.

وهكذا فإن سانتشو في الرابطة، من جراء التنظيم الاجتماعي، يفقد فرديته رغماً عنه(*) إذا أخذنا الفردية، على سبيل الاستثناء، بمعنى الشخصية(**). أما إنه يتخلى إذن، عن حريته أيضاً، من جراء التنظيم السياسي، فهذا أمر طبيعي تماماً، ويبين بوضوح أعظم إلى أي مدى يسعى إلى الاحتفاظ بالأوضاع الراهنة في رابطته.

وهكذا فإن التمييز الأساسي بين الحرية والفردية يشكل الفرق بين الأوضاع الراهنة والرابطة. ولقد رأينا من قبل مبلغ جوهرية هذا التمييز. ولعل غالبية أعضاء الرابطة لن يتضايقوا أيضاً بصورة خاصة من جراء هذا التمييز وسوف يسرعون إلى رسم «تخلصهم» منها، وإذا لم يرضَ سانتشو عن ذلك، فإنهم سوف يبينون له إذن، على أساس «كتابه»، أنه

(*) malgre lui، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) partout et toujours، بالفرنسية في النص الأصلي.

ليس ثمة ماهيات أولاً، بل إن الماهيات والفروق الجوهرية هي «المقدس»؛ وثانياً، إنه ليس على الرابطة أن تتكبد المشقة بشأن «طبيعة القضية» و«مفهوم العلاقة»؛ وثالثاً، إنهم لا ينتهكون في أي حال من الأحوال فرديته، بل حريته في التعبير عنها فقط. ولعلهم يثبتون له، إذا هو «سعى للاستغناء عن الدساتير»، إنهم إنما يقيدون حريته حين يزجون به في السجن، ويكيلون له الصفعات، أو ينتزعون إحدى قدميه، وإنه يبقى في كل مكان ودائماً(*) «هو نفسه»، طالما أنه لا يزال قادراً على إظهار إمارات الحياة، وأن يكن على طريقة السليخ، أو المحار، أو حتى جثة ضفدع تخضع لتجربة غالفاني. ولسوف «يحددون تعرفة» لعمله، كما سمعنا من قبل، ولن «يسمحوا بأن يستفيد من ملكيته» بطريقة «حرة حقاً»(!) طالما أنهم يقيدون حريته، وليس فرديته - وهي أمور يلوم سانتشو الدولة عليها في الصفحة ٣٣٨. «ماذا يجب أن يفعل إذن»، فلاحنا المسخّر لسانتشو؟ «أن يعتمد على نفسه فقط ولا يقلق» بشأن «الرابطة» (المصدر ذاته). وأخيراً، حيثما يأخذ في الاحتجاج ضد القيود المفروضة عليه، فإن الغالبية سوف يبينون له أنه إذا ما قادته فرديته إلى المناداة بأن الحريات «فردية»، فإنهم سوف يكونون أحراراً في اعتبار تجلي ظاهرات فرديته على أنها حرية.

وكما أن الفرق المذكور أعلاه بين العمل البشري والعمل الأوحد قد كان مجرد انتحار حقير لقانون العرض والطلب، كذلك الفرق الذي يقيمه الآن بين الحرية والفردية انتحال حقير للعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، أو كما يقول السيد غيزو بين الحرية الفردية(**) والسلطة العامة(***). وإن هذا لصحيح جداً بحيث يستطيع فيما يلي أن ينسخ روسو كلمة فكلمة على وجه التقريب:

«إن الاتفاق على أن امرئ يجب أن يضحي بقسم من حريته» لا يقوم «مطلقاً في سبيل المصلحة العامة أو حتى مصلحة شخص آخر»، بل الأمر على النقيض من ذلك؛ «فقد

(*) يستخدم ماركس هنا كلمة «individualität» المستعارة من الفرنسية، وهي تتخذ هنا قيمة خاصة يمكن التعبير عنها بكلمة «شخصية». ولقد كان يستخدم أعلاه كلمة eigenheit التي يستعملها شترنر، ومعناها «فردية».

(**) Liberté individuelle، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) pouvoir public، بالفرنسية في النص الأصلي.

اتخذت هذا السبيل بدافع المصلحة الذاتية. وبقدر ما يتعلق الأمر بالتضحية، فإنني في آخر الأمر إنما أضحي فقط بما هو في مقدوري، وبكلام آخر فإنني لا أضحي بأي شيء على الإطلاق». (ص ٤١٨).

إن الفردية صفة يتقاسمها فلاحنا المسخَّر المتفق مع نفسه مع كل فلاح سخرة آخر، وعلى العموم كل فرد عاش على سطح البسيطة في يوم من الأيام. أنظر أيضاً غودوين، العدالة السياسية(*political Justice*)[٢٠٨].

وبالمناسبة، فإن سانتشو يعتقد فيما يبدو- وهذه علامة على فرديته - أن الأفراد، في رأي روسو، قد عقدوا العزم في سبيل المصلحة العامة، الأمر الذي لم يخطر قط على بال روسو.

ومهما يكن من أمر، فإنه يظل له عزاء واحد.

«إن الدولة مقدسة... لكن الرابطة... ليست مقدسة». وههنا يكمن «الفرق الكبير بين الدولة والرابطة». (ص ٤١١).

وهكذا فإن الفرق كله يعادل ما يلي: إن «الرابطة»هي الدولة الحديثة كما هي في واقع الأمر، و«الدولة» هي وهم شترنر بشأن الدولة البروسية، التي يعتبرها الدولة عموماً.

٥ - العصيان

إن سانتشو لا ينطوي، وهو في هذا على حق، إلا على إيمان ضئيل بتمييزاته الدقيقة بين الدولة والرابطة، والمقدس وغير المقدس، والإنساني والأوحد. والفردية والحرية، الخ، بحيث يلتجئ في آخر الأمر إلى الحجة الأخيرة(*) للأناني المتفق مع ذاته - إلى العصيان، ومهما يكن من أمر، فإنه في هذه المرة لا يثور ضد نفسه كما زعم من قبل، بل ضد الرابطة. ومثلما حاول بادئ الأمر أن يسوي جميع المسائل في الرابطة، فإنه يكرر هذه العملية فيما يتعلق بالعصيان.

«إذا عاملتني الجماعة بإجحاف، فإنني أثور ضدها وأدافع عن ملكيتي». (ص ٣٤٣).

(*) ultima ratio، باللاتينية في النص الأصلي.

إذا لم «ينجح» العصيان، فإن الرابطة سوف تطرده» (تسجنه، تنفيه، الخ) (ص ٢٥٦، ٢٥٧).

إن سانتشو يحاول هنا أن ينتحل حقوق \الإنسان(*) لعام ١٧٩٣، التي كانت تتضمن حق العصيان[٢٠٩]- حق إنساني يحمل بكل تأكيد ثماراً مريرة له، هو الذي يحاول استخدامه على «هواه» الخاص».

***

وهكذا فإن رابطة سانتشو بأسرها تعود إلى ما يلي: بينما كان يعتبر في نقده السابق النظام القائم من وجهة نظر الوهم وحده، فإنه حين يتحدث عن الرابطة يحاول أن يدرس هذا النظام من وجهة نظر محتواه الفعلي وأن يجابه هذا المحتوى بالأوهام السابقة. ومن المؤكد أن هذه المحاولة التي يقوم بها صاحبنا معلم المدرسة الجاهل لا بد أن تخفق بصورة مشينة. وعلى سبيل الاستثناء، فقد سعى مرة إلى العثور على «طبيعة القضية» و«مفهوم العلاقة»، لكنه أخفق في «نزع» «روح الاغتراب» عن أية قضية أو علاقة.

والآن، وقد تعرفنا إلى الرابطة في شكلها الفعلي، فإنه لا يبقى لنا إلا أن ندرس أفكار سانتشو الحماسية عنها، يعني دين الرابطة وفلسفتها.

٦ – دين الرابطة وفلسفتها

نستأنف هنا من جديد، من النقطة التي انطلقنا منها أعلاه، عرضنا الخاص بالرابطة. ويستخدم سانتشو مقولتين: الملكية والثروة؛ وإن أوهامه عن الملكية تقابل بصورة رئيسية المعطيات الإيجابية المعطاة عن الملكية العقارية، وأوهامه عن الثروة والمعطيات عن تنظيم العمل والنظام النقدي في الرابطة.

آ – الملكية

ص ٣٣١: «إن العالم يخصني».

تعليل ولايته الوراثية على قطعة من الأرض.

(*) droits de l'homme، بالفرنسية في النص الأصلي.

ص ٣٤٣: «إنني مالك جميع الأشياء التي أحتاجها».

وهو إطناب يقول بطريقة مزينة: إن حاجاته تقتصر على ما يملكه وإن ما يحتاجه بوصفه فلاح سخرة يتقرر بوضعه الخاص. وإن الاقتصاديين لينادون بالطريقة ذاتها بأن العامل مالك جميع الأشياء التي يحتاجها بوصفه عاملاً. أنظر البحث عن الأجر الأدنى عند ريكاردو [*l'exposé sur le salaire minimum*][٢١٠].

ص ٣٤٣: «وعلى أية حال، فإن جميع الأمور تخصني الآن».

هذا لحن صاخب على شرف معدل أجوره، وقطعته من الأرض، ومصاعبه المالية الدائمة، واستبعاده من جميع الأشياء الذي لا يريد «المجتمع» أن يكون مالكها الأوحد. وتصادف الفكرة ذاتها من جديد في الصفحة ٣٢٧، معبراً عنها كما يلي:

«إن أملاكه» (أي أملاك الغير) «هي لي وأنا اتصرف بها بوصفي المالك حتى أقصى قوتي».

إن هذا اللحن العسكري السريع(*) ينحل كما سنرى في إيقاع لطيف كي يسقط بكل هدوء على قفاه – وهو مصير سانتشو المألوف:

ص٣٣١: «إن العالم يخصني . هل ستقولون (أيها اليسوعيون) شيئاً مغايراً بصيغتكم المعارضة: إن العالم يخص الجميع؟ الجميع هم أنا، ومرة أخرى أنا، الخ». (مثال ذلك، «روبسبيير، على سبيل المثال، سان سيمون، وقس على ذلك»).

ص ٤١٥: «إنني الأنا، وأنت الأنا، لكن... هذه الأنا التي نحن جميعاً متساوون فيها هي فكري فقط – فكرة عامة» (المقدس).

وإن التنوع العملي لهذا الموضوع يصادف في الصفحة ٣٣٠، حيث «الأفراد بصفتهم الجماعية» (أي الجميع) يناهضون بوصفهم قوة منظمة «الفرد المنعزل» (أي الأنا بوصفها متميزة من الجميع).

إن هذه النغمات الشاذة تذوب أخيراً في اللحن الأخير المهدئ، بمعنى أن مالاً أملكه

(*) allegro marciale، بالإيطالية في النص الأصلي.

هو على أية حال ملكية «أنا» أخرى. وهكذا فإن «ملكية كل شيء» هي مجرد تفسير للبيان الذي ينص على أن كل شخص يملك ملكية مقصورة عليه.

ص ٣٣٦: «لكن الملكية لا تكون ملكيتي إلا إذا كنت أتصرف بها بصورة غير مشروطة. وبوصفي أنا غير مشروطة، فإنني أملك الثروة بوصفها ملكيتي وأشتري وأبيع بكل حرية».

إننا لنعرف من قبل أنه إذا لم تكن حرية التجارة ومبدأ التصرف غير المشروط موضع الاحترام في الرابطة، فإن ذلك يتعدى على الحرية وحدها من دون الفردية. إن «الملكية غير المشروطة» ملحق ملائم للملكية «المأمونة»، المكفولة، المتوافرة في الرابطة.

ص ٣٤٢: «في رأي الشيوعيين أن الجماعة يجب أن تكون المالك. والأمر على النقيض من ذلك: فإنني أنا المالك، وإنني أتوصل فقط إلى اتفاق مع الآخرين بشأن ملكيتي».

ولقد رأينا في الصفحة ٣٢٩ كيف أن «المجتمع(*) ينصب نفسه مالكاً» وفي الصفحة ٣٣٠ كيف «يستبعد الأفراد من ملكيته». وعلى العموم شاهدنا أن نظام الأرض الموروثة الإقطاعي، وهو الشكل الأدنى الأكثر بدائية للنظام الإقطاعي، قد طبق. ووفقاً للصفحة ٤١٦، فإن «النظام الإقطاعي = انعدام الملكية»، ونظراً لذلك، وفقاً للصفحة ذاتها، فإن «الملكية يعترف بها في الرابطة، وفي الرابطة فقط»، وهي معترف بها لهذا السبب الكافي، ألا وهو «أن أحداً بعد الآن لا يحتفظ بملكه بناء على الولاية من أي شخص كان [Wesen] (المصدر ذاته). وهذا يعني، في ظل النظام الإقطاعي القائم حتى هذا الحين، أن السيد الإقطاعي قد كان هذا «الشخص»، وهو المجتمع في الرابطة. ويترتب على ذلك على الأقل أن لسانتشو طريقة «حصرية»، لكنها ليست «مضمونة» في أي حال من الأحوال، في امتلاك «الشخص»، «ماهية» [Wesen](**) التاريخ من أصوله حتى أيامنا الحاضرة.

وفيما يتعلق بالصفحة ٣٣٠، التي تنص على أن كل فرد مستبعد من ذلك الذي لا يحلو «للمجتمع» أن يكون هو مالكه الأوحد، وفيما يتعلق بالنظام السياسي والقانوني للرابطة، فإنه قد تقرر:

(*) المقصود هنا هو المجتمع بمعناه الضيق، أي الرابطة.

(**) تلاعب بكلمة «Wesen» التي يمكن أن تعني الشخص والماهية.

ص ٣٦٩: «إن ملكية الغير الحقة والمشروعة لن تكون إلا تلك التي يلائمك أن تعترف بها على أنها ملكيته. وإذا لم يعد ذلك يلائمك، فإن هذه الملكية تفقد شرعيتها بالنسبة إليك وسوف تهزأ بالحق المطلق الذي يدعيه الغير فيها».

وبذلك فإنه يكشف عن حقيقة مذهلة: إن ما هو حق في الرابطة لا يلائمه بصورة إلزامية - ذلك حق للإنسان لا نزاع فيه. وإذا وجدت في الرابطة مؤسسة مماثلة للبرلمانات[٢١١] الفرنسية القديمة، التي يحبها سانتشو كثيراً، فإنه يستطيع إذن أن يودع في قلم المحكمة محضراً باستيائه، معزياً نفسه في الوقت ذاته بفكرة أن «المرء لا يستطيع أن يتخلص من جميع العوائق».

إن هذه البيانات المتنوعة تتناقض فيما بينها كما يبدو وتناقض الأوضاع الفعلية في الرابطة. بيد أن مفتاح هذا اللغز موجود في الوهم الحقوقي المذكور سابقاً، ألا وهو أنه حين يستبعد سانتشو من ملكية الآخرين، فإنما ذلك بموجب اتفاق مع هؤلاء الآخرين. وإن هذا الوهم ليشرح بمزيد من التفصيل في البيانات التالية:

ص ٣٦٩: «ينتهي هذا» (أي احترام ملكية الآخرين) «إلى خاتمة حين أستطيع أن أتخلى عن شجرة لشخص آخر، بالضبط مثلما أترك عصاي، الخ، لشخص آخر، لكنني لا أعتبر هذه الشجرة منذ البداية على أنها شيء غريب عني، يعني أنها مقدس... بالأحرى... تظل ملكيتي، من دون أي اعتبار للفترة التي تنازلت عنها خلالها لشخص آخر؛ إنها لي وتظل لي. إنني لا أرى أي شيء غريب في الثروة التي تخص صاحب المصرف».

ص ٣٢٨: «إنني لا أتراجع في خشية أمامك وأمام ملكيتك، لكنني \أعتبرها\دائماً على أنها ملكيتي، التي لا حاجة بي إلى احترامها. أفعل إذن، الشيء ذاته بما يسميه ملكيتي. وبوجهة النظر هذه، فإننا سوف نبلغ بأقصى اليسر اتفاقاً فيما بيننا».

إذا ما «جلد» سانتشو، بموجب أحكام الرابطة، حالما يمس ملكية شخص آخر، فإنه يستطيع بكل تأكيد أن يزعم أن «فرديته» تستقيم في أن يكون «سارقاً»؛ ومع ذلك فإن الرابطة سوف تقرر أن سانتشو قد ادعى فقط لنفسه «حرية» ليس له حق فيها. وإذا اتخذ سانتشو،

«حرية» الاستيلاء على أملاك شخص آخر، فإن الرابطة ستحكم عليه بموجب «فرديتها» بالجلد لقاء ذلك.

إن ماهية المسألة هي كما يلي: إن الملكية البورجوازية، وعلى الأخص ملكية المالكين الصغار والملكية الفلاحية الصغيرة، يحتفظ بها في الرابطة كما رأينا. وإن كل ما تغير هو التفسير، طريقة «اعتبارها»، وهذا هو السبب في أن سانتشو يؤكد باستمرار على طريقة «الاعتبار». ويتم الوصول إلى الاتفاق حين تحظى هذه الفلسفة الجديدة للاعتبار بالاعتبار العام في الرابطة. وتستقيم هذه الفلسفة فيما يلي:

أولاً، تعتبر كل علاقة، سواء أكانت ناتجة من الشروط الاقتصادية أم من الإكراه المباشر، علاقة قائمة على «اتفاق».

ثانياً، يتخيل أن كل ملكية تخص الآخرين جرى التخلي لهم عنها من جانبنا، وهم لا يتصرفون بها إلا حتى نملك القوة على انتزاعها منهم؛ وإذا لم نحصل على هذه القوة قط، فلا بأس(*).

ثالثاً، أن سانتشو ورابطته يضمن كل منهما نظرياً للآخر انعدام الاحترام، في حين أن الرابطة «تتوصل إلى الاتفاق» في الممارسة مع سانتشو بفضل الهراوة.

أخيراً»، إن هذا «الاتفاق» هو مجرد عبارة فارغة، ما دام كل امرئ يعرف أن الآخرين لا يدخلونه إلا وفي ذهنهم فكرة رفضه في أول فرصة مناسبة. إنني أرى في ملكيتك شيئاً ليس هو لك بل لي، ما دام كل أنا تفعل الشيء ذاته، فإن هذه الملكية تتخذ في أنظارهم قيمة عامة، وبذلك نصل إلى التفسير الفلسفي الألماني الحديث للملكية الخاصة، الخصوصية والحصرية، التي نعرفها.

إن فلسفة الرابطة الخاصة بالملكية تتضمن، فيما تتضمنه، الأوهام التالية المشتقة من نظام سانشو:

في الصفحة ٣٤٢، إن الملكية يمكن أن تكتسب في الرابطة بفضل انعدام الاحترام؛ وفي الصفحة ٣٥١، إننا «نسبح جميعاً في وفرة تامة»، وأنه «ليس عليَّ إلا أن أتناول ما في متناول يدي»، في حين أن الرابطة بأسرها يجب أن تصنف بين بقرات فرعون السبع الهزيلة؛

(*) tant mieux، بالفرنسية في النص الأصلي.

وأخيراً، إن سانتشو «ينطوي على أفكار» «مكتوبة في كتابه» وهي ما تغنّى في الصفحة ٣٧٤ في هذه القصيدة الغنائية التي لا نظير لها والتي يوجهها سانتشو إلى نفسه، تشبهاً بقصائد هايني الغنائية الثلاث إلى شليغل [*des trios odes de Heine à Shlegel*][٢١٢]: «أنت، يا من تنطوي على الأفكار المكتوبة في كتابك – أن نصيبك هو... الهراء!». تلك هي الترنيمة التي يهديها سانتشو بمرسوم لنفسه على أنها مقدمة أولية، والتي ستتوصل الرابطة في وقت لاحق إلى «اتفاق» بشأنها معه.

وأخيراً، فإنه من الواضح حتى من دون الوصول إلى «اتفاق» أن الملكية بالمعنى فوق العادي، التي تحدثنا عنها من قبل في علم الظواهر، سوف تقبل في الرابطة بدلاً من المدفوعات بوصفها ملكية «مسوقة» و«متداولة». وفيما يتعلق بالحقائق البسيطة، مثلاً إنني أشعر بالتعاطف، وإنني أتحدث إلى الآخرين، وإنهم يبترون لي ساقاً (أو ينتزعونها)، فإنها سوف تفسر في الرابطة بهذا المعنى: «إن شعور الذين يشعرون يخصني أيضاً، هو ملكيتي» (ص ٣٨٧)؛ وإن آذان الناس الآخرين وألسنتهم، مثلها كمثل العلاقات الميكانيكية، هي كذلك ملكيتي. وهكذا فإن التملك في الرابطة سوف يستقيم بصورة رئيسية في كون جميع العلاقات قد حولت إلى علاقات ملكية بواسطة إسهاب بسيط. إن هذا الأسلوب الجديد في التعبير عن «الشرور» السائدة في الوقت الحاضر هو «وسيلة أساسية أو ثروة» في الرابطة وسوف يعوض بنجاح عن العجز في وسائل العيش الذي هو أمر لا مفر منه نظراً «للعطاءات الاجتماعية» التي يتحلى بها سانتشو.

ب – الثروة

ص ٢١٦: «فليكن كل واحد منكم أنا كلية القوة».

ص ٣٥٣: «فكروا في زيادة ثروتكم!».

ص ٤٢٠: «لا تستخفوا بقيمة ما تعطونه».

«حافظوا على سعره».

«لا تسمحوا لأنفسكم بأن تلزموا بالبيع من دون السعر».

«لا تسمحوا لأنفسكم بالاقتناع بأن سلعتكم لا تساوي سعرها».

«لا تجعلوا أنفسكم موضعاً للسخرية بسعر بخس».

«اقتدوا بالجريئين»، الخ!

ص ٤٢٠: «انتفعوا بملكيتكم!» «انتفعوا بأنفسكم».

إن هذه الحِكم الرخيصة، التي تعلمها سانتشو من بائع متجول يهودي أندلسي يرسم لإبنه قواعد للحياة والتجارة، والتي يستخرجها سانتشو الآن من خرجه، تشكل الثروة الرئيسية للرابطة. وإن أساس هذه الحِكم جميعاً هو المبدأ الكبير الوارد في الصفحة ٣٥١:

«إن كل ما تستطيعه [«Vermôgst» الشكل المصرَّف لـ «Vermôgen»] يشكل ثروتك» [Vermôgen].

إن هذه العبارة إما أنها لا معنى لها، أي هي لغو صرف، وإما هي هراء. إنها لغو إذا كانت تعني: أن ما تستطيع فعله تستطيع فعله. وإنها هراء إذا كان المقصود من [Vermôgen] رقم ٢ الإشارة إلى الثروة «بالمعنى العادي»، الثروة التجارية، وإذا كانت القضية قائمة بالتالي على هذا التشابه اللغوي. وإن الالتباس ليستقيم على وجه الدقة في حقيقة أن شيئاً يتوقع من قدرتي [Vermôgen] غير ما هي قمينة بفعله، إنه يتوقع مثلاً من قدرتي على نظم الشعر موهبة تحويل هذا الشعر إلى نقد رنان. إنه ليتوقع من قدرتي بالفعل أن تنتج شيئاً مختلفاً كلياً عن المنتج النوعي لهذه القدرة الخصوصية، يعني منتجاً متوقفاً على الظروف التصادفية غير الخاضعة لهذه القدرة. ويفترض أن هذه الصعوبة تنحل في الرابطة بواسطة الاشتقاق اللغوي. إننا نرى أن صاحبنا معلم المدرسة الأناني يصبو إلى منصب بارز في الرابطة. وعلى أي حال، فإن هذه الصعوبة مظهرية فقط. إن المبدأ المركزي للأخلاق البورجوازية: «كل شيء صالح لكسب المال منه»(*) يشرح هنا مطولًا بطريقة سانتشو المفخمة.

ج – الأخلاق والتعامل ونظرية الاستغلال

ص: ٣٥٢: «إنكم تتصرفون بصورة أنانية حين تعتبرون بعضكم بعضاً ليس كمالكين ولا كصعاليك أو عمال، بل كجزء من ثروتكم، كمخلوقات نافعة. عندئذ لن تعطوا شيئاً لا

(*) anything is good to make money of ، بالإنكليزية في النص الأصلي.

للمالك لقاء ملكيته، ولا للمرء الذي يعمل، بل فقط لذلك الذي يمكنكم الانتفاع منه. هل نحتاج إلى ملك؟ هذا ما يسأل الأميركيون الشماليون أنفسهم عنه»، ويجيبون: «هو وعمله لا يساويان فلساً بالنسبة إلينا».

ومن جهة ثانية، في الصفحة ٢٢٩، يأخذ على «الحقبة البورجوازية» ما يلي:

«بدلاً من أخذي كما أنا، لا يؤخذ بعين الاعتبار إلا ما أملكه، ما أستطيع فعله، ويعقد معي اتحاداً زواجياً(*) فقط حباً لما أملك. إنهم يقترنون، إذا جاز التعبير بما أملكه وليس بما أنا كائنه».

وهذا يعني بكلام آخر أنه لا يؤخذ بعين الاعتبار إلا ما أنا كائنه بالنسبة إلى الآخرين، المنفعة التي يمكن الحصول عليها مني، وإنني أعامل على اعتباري مخلوقاً نافعاً. إن سانتشو يبصق في حساء «الحقبة البورجوازية»، كي يلتهمه فيما بعد.

إذا اعتبر أفراد المجتمع الحديث بعضهم بعضاً على أنهم مالكون، على أنهم عمال، وعلى أنهم صعاليك إذا كانت تلك هي رغبة سانتشو، فإن هذا يعني فقط إنهم يعاملون بعضهم بعضاً على أنهم مخلوقات نافعة، وهي حقيقة لا يمكن أن يشك فيها إلا فرد عديم المنفعة مثل سانتشو. إن الرأسمالي الذي «يعتبر» العامل «على أنه عامل» لا يأخذه بعين الاعتبار إلا لأنه في حاجة إلى العمال؛ إن العامل ليتخذ من الرأسمالي الموقف ذاته بالضبط، تماماً كما أن الأميركيين لا يحتاجون ملكاً في رأي سانتشو (كنا نود منه لو أشار إلى المصدر الذي أخذ عنه هذه الحقيقة التاريخية)، لأنهم ليسوا في حاجة إلى عمله. لقد اختار سانتشو مقاله بخراقته المألوفة، هادفاً منه أن يبرهن بالضبط على نقيض ما يبرهن عليه فعلياً.

ص ٣٩٥: «أنت لست شيئاً بالنسبة إليَّ سوى غذاء، بالضبط كما أنني مأكول ومستهلك من قبلك. ليس بيننا سوى علاقة واحدة. ألا وهي علاقة المنفعة، الفائدة، الانتفاع».

ص ٤١٦: «ليس بالنسبة إليَّ شخص ينبغي احترامه، حتى ولا زميلي الإنساني؛ لكنه

(*) في المخطوطة: «ehelicher bund»، أي «اتحاد زواجي»؛ في كتاب شترنر: «ehelicher bund» أي «اتحاد شريف».

بالنسبة إليَّ، مثله كمثل غيره من الكائنات»(*) «مجرد موضوع قد أضمر أو لا أضمر التعاطف له، أهتم به أو لا أهتم، مخلوق نافع أو عديم النفع».

إن علاقة «الانتفاع الممكن»، التي يفترض أنها العلاقة الوحيدة بين الأفراد في الرابطة، تتحول في الحال إلى هذه الصورة عن «الغذاء» المتبادل. ومن المؤكد أن «المسيحيين الكاملين» في الرابطة يحتفلون كذلك بالمناولة المقدسة، سوى أنهم يحتفلون بها ليس بتناول القربان سوية، بل باستخدام بعضهم بعضاً كقربان.

ولقد سبق لهيغل أن أثبت في كتابه علم الظواهر كيف أن هذه النظرية للاستغلال المتبادل، التي شرحها بنتام حتى الغثيان(**)، كان يمكن في مطلع القرن الحالي أن تعتبر بعد طوراً ينتسب إلى القرن السابق. أنظروا في هذا المؤلف الفصل عن «صراع فلسفة التنوير ضد التطير»، حيث توصف نظرية المنفعة على أنها النتيجة الأخيرة لفلسفة التنوير. إن مظهر البلاغة هذا، الذي يستقيم في إرجاع كل علاقات البشر المتعددة الأشكال إلى علاقة المنفعة الواحدة. وينشأ مظهر التجريد الميتافيزيقي هذا، ينشأ عن حقيقة أن كل العلاقات، في المجتمع البورجوازي الحديث، خاضعة ومرجعة في الممارسة للعلاقة النقدية المجردة الواحدة، علاقة المقايضة (rapport du troc). ولقد برزت هذه النظرية مع هوبس ولوك، وكانت معاصرة للثورتين الإنكليزيتين الأولى والثانية، هاتين المعركتين الأوليين اللتين ارتفعت البورجوازية بفضلهما إلى السلطة السياسية. بل إنها تصادف في وقت أبكر، عند الكتّاب عن الاقتصاد السياسي، بوصفها مسلّمة ضمنية طبعاً. إن الاقتصاد السياسي هو العلم الحقيقي لهذه النظرية عن المنفعة؛ وإنها لتظهر بمحتواها الحقيقي عند الفيزيوقراطيين، ذلك أنهم كانوا السباقين إلى معالجة الاقتصاد السياسي بصورة منهجية. وإن المرء ليستطيع أن يجد عند هيلفيتيوس وهولباخ أمثلة لهذه العقيدة، تقابل كلياً موقف المعارضة الذي اتخذته البورجوازية الفرنسية قبل الثورة. وإن هولباخ ليصف كل فعالية الأفراد في تعاملهم المتبادل، مثلاً،الكلام، الحب، الخ، على أنها علاقة منفعة وانتفاع. وبالتالي، فإن العلاقات الفعلية

(*) ad mauseum، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) Developpée à satiété، بالفرنسية في النص الأصلي.

المفترضة هنا هي الكلام، والحب، هذه تجليات لظاهرة محددة لصفات محددة للأفراد. بيد أن هذه العلاقات لا يفترض فيها، من هذا المنظور، أن تملك معناها الخاص، بل يفترض فيها أنها تعبير وتتجلى كظاهرة لعلاقة ثالثة مختفية تحتها، علاقة المنفعة أو الانتفاع. إن هذا التحويل، السخيف والاعتباطي، لا يكف عن كونه كذلك إلا اعتباراً من اللحظة التي لا يعود فيها للعلاقات الأولى أهمية في حد ذاتها بالنسبة إلى الأفراد، فهي لا تمثل بعد الآن فعالية تصادفية، بل قناعاً يغطي لا مقولة الانتفاع المجردة، بل هدفاً فعلياً، بالضبط تلك العلاقة التي تسمى علاقة المنفعة.

إن هذا التنكر(déguisement) على صعيد اللغة لا يملك معنى إلا حين يشكل التعبير الدستوري أو المقصود لتنكر فعلي. وفي هذه الحالة تملك علاقة المنفعة معنى محدداً، فهي تعني أنني أحصل على ربح من جراء الأذى الذي ألحقه ببعض البشر (استثمار الإنسان للإنسان)(*)؛ وفيما عدا ذلك، فإن الربح الذي أحققه في هذه الحالة من علاقة ما هو على العموم عنصر غريب عن هذه العلاقة، بالضبط كما رأينا أعلاه فيما يتعلق بالقدرة [vermôgen]. إن منتجاً غريباً عن القدرة مطلوب من كل قدرة، وهي علاقة تحددها الشروط الاجتماعية - وأن هذه العلاقة هي على وجه الدقة علاقة منفعة. وإن هذا كله ليتحقق فعلاً بالنسبة إلى البورجوازي. فعنده أن علاقة واحدة فقط تملك أهمية في حد ذاتها - علاقة الاستغلال، وليس لسائر العلاقات الأخرى صلاحية بالنسبة إليه بقدر ما يستطيع أن يضمها في هذه العلاقة الواحدة، وحتى حيث يصادف علاقات لا يمكن تصنيفها بصورة مباشرة في علاقة الاستغلال، فإنه يصنفها في هذه العلاقة في مخيلته على الأقل. وإن المال هو التعبير عن هذا الربح الذي يتم الحصول عليه من الأشياء، فهو ممثل قيمة جميع الأشياء، والبشر، والعلاقات الاجتماعية. وعلى أي حال، فإن المرء يرى منذ الوهلة الأولى أن مقولة «الانتفاع» تستخرج قبل كل شيء من علاقات التعامل الفعلية التي تربطني بالبشر الآخرين (لكن ليس في أي حال من الأحوال من التفكير ومجرد الإرادة)؛ وعندئذ، فإن تقديم هذه العلاقات على أنها براهين على واقع هذه المقولة التي استخرجت منها بالذات، فتلك طريقة في النهج

(*) Exploitation de l'homme par l'homme، بالفرنسية في النص الأصلي.

ميتافيزيقية تماماً. وبالطريقة نفسها بالضبط، وبصورة لا تقل تسويغاًعن ذلك، وصف هيغل جميع العلاقات على أنها علاقات الروح الموضوعي. وبالتالي، فإن نظرية هولباخ هي الوهم الفلسفي، المسوغ تاريخياً، عن دور البورجوازية التي قامت في ذلك الحين بالضبط في فرنسا، والتي كان يمكن أن يفسر بعد تعطشها إلى الاستغلال على أنه تعطش إلى التطور الكامل للأفراد في شروط التعامل المحررة من الأغلال الإقطاعية القديمة. إن هذا التحرر من وجهة نظر البورجوازية، يعني، التنافس، قد كان بالطبع، بالنسبة إلى القرن الثامن عشر، الطريقة الوحيدة الممكنة من أجل شق طريق جديد لتطور أكثر حرية أمام الأفراد. إن الإعلان النظري عن الوعي المقابل لهذه الممارسة البورجوازية، وعي الاستغلال المتبادل على أنه العلاقة المتبادلة الكلية لجميع الأفراد، قد كان أيضاً خطوة جريئة وصريحة إلى الأمام، تنويراً دنيوياً للاستغلال، معرى من الزخرفة السياسية والرعوية والدينية والعاطفية التي كان يتحلى بها في ظل الإقطاعية، وهي زخرفة كانت تقابل شكل الاستغلال في ذلك الحين وقد جعل منها الكتّاب النظريون للملكية المطلقة نظاماً كاملاً.

وحتى لو أن سانتشو فعل في «كتابه» ما فعله هيلفيتيوس وهولباخ في القرن السابق، فإن هذا وحده كان يشكل في حد ذاته مفارقة تاريخية مضحكة. بيد أننا رأينا أنه يضع أنانية متبجحة، الأنانية المتفقة مع نفسها، في مكان الأنانية البورجوازية الفاعلة. إن جدارته الوحيدة، وهي جدارة لا شعورية ولا إرادية، قد كانت تعبيره عن طموح المالكين الصغار الألمان الحاليين الذين يتوقون إلى أن يصبحوا بورجوازيين حقيقيين. ولقد كان من المنطقي تماماً أن يغمر «الأوحد»، ممثل هؤلاء المالكين الصغار، العالم بأسره بتبجحاته، هذا «الأوحد» الدجال والمتفاخر والواثق من نفسه بقدر حقارة هؤلاء المالكين الصغار وتهورهم وضيقهم في سلوكهم العملي. وإنه لمما يتفق تماماً مع وضعية هؤلاء المالكين الصغار أنهم لا يريدون أن يعرفوا شيئاً عن بطلهم النظري العالي الصوت، وإن هذا البطل لا يعرف أي شيء عنهم؛ إنهم ليسوا في تناغم مع بعضهم بعضاً، وهو ملزم بالتبشير بالأنانية المتفقة مع نفسها. ولعل سانتشو يتحقق الآن من ذلك النوع من الحبل السري الذي يربط «رابطته» بالاتحاد الجمركي[٢١٣].

إن التقدم الذي حققته نظرية المنفعة والاستغلال ومراحلها المتنوعة مرتبطة بصورة وثيقة بالأطوار المتنوعة لتطور البورجوازية. وعند هيلفيتيوس وهولباخ، فإن محتوى النظرية الفعلي لم يمض كثيراً إلى أبعد من الإطناب في أسلوب تعبير الكتّاب في زمن الملكية المطلقة. كانت الصيغ مختلفة، ولم تكن تعكس الحقيقة الفعلية حتى درجة كبيرة، بل بالأحرى الرغبة في إرجاع سائر العلاقات إلى علاقة الاستغلال، وتفسير تعامل البشر انطلاقاً من الحاجات المادية ووسائل تلبيتها. كانت القضية قد طرحت. ولقد كان أمام أبصار هوبس ولوك التطور السابق للبورجوازية الهولندية (أن كلاهما عاش في هولندا لفترة من الزمن) والأفعال السياسية الأولى التي حطمت بها البورجوازية الإنكليزية قيودها المحلية والإقليمية، وكذلك مرحلة عالية التطور نسبياً للمانيفاكتورة، والتجارة البحرية، والاستعمار. وينطبق هذا بصورة خاصة على لوك، الذي كتب خلال المرحلة الأولى للاقتصاد الإنكليزي، في زمن نهوض الشركات المساهمة، وبنك إنكلترا، والسيادة الإنكليزية على البحار. فعندهما، وبصورة خاصة عند لوك، كانت نظرية الاستغلال مرتبطة بعد بصورة مباشرة بالمحتوى الاقتصادي.

ولقد كان أمام هيلفيتيوس وهولباخ، فضلاً عن النظرية الإنكليزية والتطور الذي تحقق من قبل البورجوازية الهولندية والإنكليزية، مثال البورجوازية الفرنسية التي كانت لا تزال تناضل في سبيل تطورها الطليق. كانت الروح التجارية العامة في القرن الثامن عشر، قد استولت في فرنسا بصورة خاصة على جميع الطبقات في صورة المضاربة. إن مصاعب الحكومة المالية والنزاعات الناجمة عنها بشأن الضرائب قد شغلت انتباه فرنسا بأسرها حتى في ذلك الحين. وبالإضافة إلى ذلك، فقد كانت باريس في القرن الثامن عشر الحاضرة الوحيدة، المدينة الوحيدة التي تقوم فيها علاقات تعامل شخصي بين أفراد من جميع الأمم. إن هذه المقدمات، الممتزجة بالطابع الأعم الذي يمتاز به الفرنسيون عامة، قد منحت نظرية هيلفيتيوس وهولباخ صبغتها العامة الخاصة، لكنها حرمتها في الوقت ذاته من المحتوى الاقتصادي الإيجابي الذي كان يصادف بعد عن الإنكليز. إن النظرية التي كانت لا تزال بالنسبة إلى الإنكليز مجرد تقرير حقيقة باتت بالنسبة إلى الفرنسيين نظاماً فلسفياً. إن هذا الطابع الشمولي، المجرد من المحتوى الإيجابي، كما نصادفه لدى هيلفيتيوس وهولباخ،

يختلف بصورة جوهرية عن الشمولية المدعومة بالمعطيات الحسية التي نصادفها للمرة الأولى عند بنتام وميل. إن ذلك الطابع يقابل البورجوازية المناضلة التي هي في سبيل التطور، أما هذه الشمولية فتقابل البورجوازية الظافرة التي أنهت نموها.

إن محتوى نظرية الاستغلال الذي أهمله هيلفيتيوس وهولباخ قد طوره ومنهجه الفيزيوقراطيون في الزمن الذي كان هولباخ يكتب فيه. لكن الفيزيوقراطيين اتخذوا أساساً لتحليلهم العلاقات الاقتصادية البدائية بعد في فرنسا حيث لم تكن الإقطاعية، التي تلعب الملكية العقارية في ظلها الدور الرئيسي، قد تحطمت بعد، وبذلك ظلوا أسرى النظرة الإقطاعية بقدر ما نادوا بالملكية العقارية والعمل الزراعي على أنهما تلك [القوة المنتجة] التي تقرر بنية المجتمع بأكملها.

وتدين نظرية الاستغلال بتطورها اللاحق في إنكلترا إلى غودوين، وبصورة خاصة إلى بنتام، الذي دمج فيها من جديد شيئاً فشيئاً المحتوى الاقتصادي الذي أهمله الفرنسيون، وذلك بصورة مطردة مع توسع نفوذ البورجوازية في إنكلترا وفرنسا على حد سواء. إن كتاب غودوين العدالة السياسية (*political justice*) قد كتب في عهد الإرهاب، ومؤلفات بنتام الرئيسية صدرت خلال الثورة الفرنسية وبعدها وإبان تطور الصناعة الكبرى في إنكلترا. وإن الاتحاد التام لنظرية المنفعة مع الاقتصاد السياسي سوف يصادف أخيراً عند ميل.

لقد كان الاقتصاد السياسي في مرحلة أبكر موضوع استقصاء سواء من قبل ماليين أم مصرفيين أم تجار، أي على العموم من قبل أشخاص معنيين بصورة مباشرة بالمسائل الاقتصادية، أو من قبل أشخاص ذوي ثقافة شاملة مثل هوبس ولوك وهيوم، الذين كان الاقتصاد السياسي يعنيهم بوصفه فرعاً من المعرفة الموسوعية. ولقد رفع الاقتصاد السياسي بفضل الفيزيوقراطيين للمرة الأولى إلى مرتبة علم خاص وعومل بوصفه مثل هذا العلم منذ ذلك الحين. ولما كان فرعاً خاصاً من العلم فقد شمل العلاقات الأخرى -السياسية والحقوقية الخ - بقدر ما كان يرجعها إلى علاقات اقتصادية. بيد أنه اعتبر هذا الإخضاع لجميع العلاقات له كمجرد مظهر واحد من مظاهر هذه العلاقات، وترك لها فيما عدا ذلك مغزى خاصاً مستقلاً عن الاقتصاد السياسي. إن الإخضاع التام لجميع العلاقات القائمة

لعلاقة المنفعة، ورفعها غير المشروط لتكون المحتوى الوحيد لجميع العلاقات الأخرى، هذا ما نجده للمرة الأولى عند بنتام، في زمن لا تظهر فيه البورجوازية بعد الآن، في أعقاب الثورة الفرنسية وتطور الصناعة الكبرى، كطبقة خاصة في عداد طبقات أخرى، بل كالطبقة التي تشكل شروط وجودها شروط المجتمع بكامله.

وحين استهلكت الإسهابات العاطفية والأخلاقية، التي تشكل لدى الفرنسيين المحتوى الكامل لنظرية المنفعة، فإن كل ما تبقى من أصل تطورها اللاحق قد كان السؤال عن: كيف سوف يستخدم ويستغل الأفراد والعلاقات التي تقوم فيما بينهم. وفي هذه الأثناء، كان الاقتصاد السياسي قد أعطى الجواب عن هذا السؤال: إن التقدم الوحيد الممكن يقوم في احتواء المضمون الاقتصادي. ولقد حقق بنتام هذا التقدم. لكن الاقتصاد السياسي كان قد قرر من قبل الفكرة القائلة إن علاقات الاستغلال الرئيسية محددة بالإنتاج عموماً، وذلك بصورة مستقلة عن إرادة الأفراد الذين يجدونها قائمة بصورة مسبقة. وهكذا، فإنه لم يتبق أمام نظرية المنفعة أي مجال للفكر التأملي سوى موقف الأفراد من هذه العلاقات على صعيد المجتمع، الاستغلال الخاص من قبل الأفراد لعالم يصادفونه قائماً بصورة مسبقة. ولقد انساق بنتام ومدرسته في تأملات أخلاقية مطولة عن هذا الموضوع. وبذلك فإن كل النقد الذي توجهه نظرية المنفعة إلى العالم القائم قد تحرك ضمن إطار ضيق. فلما كانت هذه النظرية أسيرة قوانين البورجوازية، فإنها ما كانت تستطيع أن تنتقد إلا تلك العلاقات الموروثة عن حقبة سابقة، التي كانت تعوق تطور البورجوازية. ومن المؤكد أن نظرية المنفعة تبسط على هذا الغرار الروابط التي تصل جميع العلاقات القائمة بالعلاقات الاقتصادية، لكنها لا تفعل ذلك إلا بطريقة محدودة.

لقد كان لنظرية المنفعة منذ البداية مظهر نظرية للمنفعة العامة، ومع ذلك فإن هذا مظهر لم يكتسب محتوى مشخصاً إلا عندما دمجت فيه العلاقات الاقتصادية، وبصورة خاصة تقسيم العمل والتبادل. إن النشاط الخاص للفرد قد أصبح، مع تقسيم العمل، نافعاً بصورة عامة؛ وأرجعت المنفعة العامة لبنتام إلى نفس المنفعة العامة الفاعلة في التنافس، وحين أخذت بعين الاعتبار العلاقات الاقتصادية للريع والربح والأجور، فقد أدخلت إلى النظرية

علاقات الاستغلال المحددة لكل طبقة على حدة، ما دام شكل الاستغلال يتوقف على المركز الذي يشغله في الحياة أولئك الذين يستغلون. وحتى هذه النقطة كانت نظرية المنفعة قادرة على الارتباط بحقائق اجتماعية محددة؛ لكن حين سعت إلى دراسة شكل الاستغلال بمزيد من التفصيل، فقد انتهت إلى الضياع في عبارات من كتب التعليم الديني.

إن المحتوى الاقتصادي قد حوّل بصورة تدريجية نظرية المنفعة إلى مجرد دفاع عن النظام القائم، يحاول أن يثبت أن علاقات التبادل بين البشر اليوم، في ظل الشروط القائمة، هي العلاقات التي تعود على الجميع بأعظم المنفعة والفائدة. وإن نظرية المنفعة لتتحلى بهذا المظهرعند جميع الاقتصاديين المحدثين.

لكنه فيما تتحلى نظرية المنفعة على الأقل بهذه الميزة، ألا وهي الإشارة إلى ترابط جميع العلاقات القائمة مع أسس المجتمع الاقتصادية، فقد فقدت عند سانتشو كل محتوى إيجابي؛ إنها تنفصل عن جميع العلاقات الفعلية وتصبح مجرد وهم يتصوره كل بورجوازي على حدة عن «ذكائه» في استغلال العالم. وفيما عدا ذلك، فإن سانتشو لا يعالج إلا في فقرات قليلة نظرية المنفعة حتى في شكلها الرقيق هذا. «فالكتاب» برمته على وجه التقريب مشغول كما رأينا بالأنانية المتفقة مع ذاتها، يعني بوهم عن هذا الوهم الخاص بالمالك الصغير. وحتى هذه الفقرات القليلة ينتهي سانتشو في آخر الأمر إلى تبديدها هباء، كما سوف نرى.

د – الدين

«في هذه االجماعة» (يعني مع البشر الآخرين) «لا أدرك أي شيء آخر سوى تكاثر قوتي، ولست احتفظ بها إلا بقدر ما هي قوتي المتكاثرة». (ص ٤١٦).

«إنني لا أذل نفسي بعد الآن أمام أية قوة، وأعترف بأن جميع القوى هي قوتي، التي لا بد لي من قهرها في الحال إذا هددت بأن تصير قوة معادية لي أو متفوقة عليَّ؛ إن كلاً من هذه القوى لايجوز لها أن تكون إلا إحدى وسائلي من أجل فرض إرادتي».

إنني «أدرك»، إنني «أعترف»، لا «بدَّلي من قهر»، القوة «التي لا يجوز لها أن تكون إلا إحدى وسائلي». لقد تبين لنا من قبل بخصوص الرابطة ماذا تعنيه هذه المطالب الأخلاقية وإلى أي مدى تقابل الواقع. إن هذا الوهم عن قوته مرتبط بصورة وثيقة بالوهم الآخر، ألا

وهو «الجوهر» قد ألغي في الرابطة (أنظر «الليبرالية الإنسانية»)، وإن علاقات أعضاء الرابطة لا تتخذ قط شكلاً مستقراً بالنسبة إلى كل فرد على حدة.

«الرابطة والاتحاد، هذا الاتحاد المتحرك أبداً لجميع العناصر الثابتة... من المؤكد أن المجتمع يمكن أن ينشأ من الرابطة أيضاً، لكن فقط مثلما تنشأ فكرة ثابتة من فكرة... وإذا تبلورت رابطة في شكل مجتمع بالمعنى العادي للكلمة، فقد كفت عن كونها اتحاداً، ذلك أن الاتحاد يعني فعل الترابط بفضل عملية متواصلة؛ وإذا توصلت الرابطة إلى التجمع، فإنها تصبح مجتمعاً، هي جثة الرابطة أو الاتحاد... إن الرابطة لا تتماسك بأي رباط طبيعي أو روحي». (ص ٢٩٤، ٤٠٨، ٤١٦).

أما فيما يتعلق «بالرباط الطبيعي»، فإنه موجود في الرابطة، بالرغم من «الإرادة السيئة» لسانتشو، في شكل الاقتصاد القائم على الرق وتنظيم العمل، الخ؛ وأما «الرباط الروحي»، فإنه فلسفة سانتشو. وفيما عدا ذلك، فإنه لا حاجة بنا لأكثر من الإشارة إلى ما سبق أن رددناه عدة مرات، وقد كررناه بخصوص الرابطة، عن العلاقات التي تجابه الأفراد والتي تتخذ وجوداً مستقلاً من جراء تقسيم العمل.

«وباختصار، فإن المجتمع مقدس، والرابطة هي خاصتك؛ إن المجتمع يستغلك، وأنت تستغل الرابطة، الخ». (ص ٤١٨).

هـ - ملاحظات تكميلية عن الرابطة

فيما لم يتبين لنا حتى الآن أية إمكانية من أجل بلوغ «الرابطة» إلا من خلال العصيان، فإننا نعلم الآن من «التعليق» أن «رابطة الأنانيين» قائمة سلفاً في «مئات الألوف» من الحالات وأنها تشكل مظهراً من المجتمع البورجوازي القائم،وأنها في متناولنا أيضاً من دون معونة أي عصيان ومن دون أي «شترنر». ومن ثم يبين سانتشو لنا:

«مثل هذه الرابطات في الحياة الفعلية، إن فاوست هو ضمن مثل هذه الرابطات حين يهتف:ههنا، أنا كائن إنساني»(!)، «ههنا يتاح لي أن أكون هذا الكائن[٢١٤]، هذا مايكتبه غوته هنا بالحبر الأسود» («لكن هومانوس Humonus هو اسم شخص قديس، أنظر غوته»[٢١٥]، راجع «الكتاب»)... «لو أن هيس نظر بانتباه إلى الحياة الفعلية، فإنه سوف يرى عشرات الألوف من مثل هذه الرابطات الأنانية - بعضها عابر، وبعضها دائم».

ومن بعد يرينا سانتشو «أطفالاً يتجمعون للعب تجاه نافذة هيس، و«بعض المعارف الطيبين» يأخذون هيس إلى حانة وهيس نفسه يذهب لملاقاة «عشيقته».

«من المؤكد أن هيس لن يلاحظ إلى أي حد تصبح هذه الأمثلة البسيطة مليئة بالمعنى وإلى أي حد تختلف عن المجتمعات المقدسة، وحتى عن المجتمع الإنساني الأخوي للاشتراكيين المقدسين» (سانتشو ضد هيس(Sancho contra Hess)، ويغان، ص ١٩٣، ١٩٤).

وبالطريقة ذاتها، في الصفحة ٣٠٥ من «الكتاب»، فإن «الرابطة» من أجل الأغراض والمصالح المادية» تقبل بكل سماحة نفس على أنها رابطة إرادية للأنانيين».

وهكذا، فإن الرابطة ترجع هنا، من جهة واحـدة، إلى الاتحادات البورجوازية والشركات المساهمة، ومن جهة أخرى، إلى النوادي البورجوازية، والنزهات الجماعية، الخ. أما إن الأولى تخص كلياً الحقبة الحاضرة فأمر معروف جيداً، وأما إن هذا ينطبق كذلك على الأخيرة فأمر معروف جيداً أيضاً. فلينظر سانتشو إلى «الرابطات» في حقبة أبكر، مثلاً في الأزمنة الإقطاعية، أو رابطات الأمم الأخرى، مثلاً الإيطاليين والإنكليز، الخ، بما فيها «رابطات» الأولاد، كيما يتحقق من الفرق. إنه لا يؤكد، بهذا التفسير الجديد للرابطة، إلا نزعته المحافظة المتصلبة. إن سانتشو الذي دمج المجتمع البورجوازي بأسره، بقدر ما كان يلائمه، في مؤسسته التي يزعم أنها جديدة، يؤكد لنا هنا فقط، في الختام، أن الناس في رابطته سوف يستمتعون أيضاً، وفي الحقيقة بالطريقة التقليدية تماماً. إن صاحبنا المغفل لا يأبه البتة، بالطبع، لتلك الشروط الموجودة بصورة مستقلة عنه التي تعطيه أو لا تعطيه الفرصة من أجل «مرافقة بعض المعارف الطيبين إلى الحانة».

إن فكرة حل المجتمع بأسره إلى جماعات قائمة على الانتساب الطوعي، وهي الفكرة التي راجعها شترنر هنا وصححها بالاستناد إلى تقارير سماعية من برلين، تخص فورييه[٢١٦]. بيد أن هذه النظرية عند فورييه تفترض بصورة مسبقة تحولاً تاماً وثورياً للمجتمع الحديث، وهي قائمة على نقد «الرابطات» القائمة التي يعجب بها سانتشو كل هذا الإعجاب، ونقد الضجر اللامتناهي الناجم عنها. وإن فورييه ليصف المحاولات الجارية حالياً من أجل

التسلية في ارتباطها بشروط الإنتاج والتعامل القائمة، وينخرط في المناظرة ضدها؛ أما سانتشو، وهو أبعد ما يكون عن أن تراوده أية فكرة لانتقادها، فإنه يريد أن يزرعها بكليتها في مؤسسته الجديدة القائمة على «الاتفاق المتبادل» من أجل تعزيز السعادة، وبذلك لا يفعل إلا أن يثبت مرة أخرى مبلغ عبوديته للمجتمع البورجوازي القائم.

وأخيراً يلقي سانتشو الخطبة التبريرية التالية، أي دفاعاً عن «الرابطة».

«أتكون الرابطة التي يسمح الغالبية فيها لأنفسهم بأن يخدعوا فيما يخص مصالحهم الأكثر طبيعية ووضوحاً رابطة من الأنانيين؟ أيكون الأنانيون هم الذين اتحدوا حيث يكون الواحد عبداً أو رقيقاً للآخر؟... مجتمعات حيث حاجات الفرد الواحد تلبى على حساب الآخرين، حيث يستطيع البعض، على سبيل المثال، أن يلبوا حاجتهم إلى الراحة من خلال الآخرين بالعمل على طريقته حتى درجة الإنهاك... هيس يوحد هذه «الرابطات الأنانية» على طريقته الخاصة مع رابطة الأنانيين لشترنر». (ص ١٩٢، ١٩٣).

وبالتالي فإن سانتشو يعبِّر عن الرغبة النقية بأن يكون جميع الأعضاء، في رابطته القائمة على الاستغلال المتبادل، سواء في القوة، والمكر، الخ، الخ، بحيث يستطيع كل واحد أن يستغل الآخرين بالضبط بقدر ما يستغلونه، وبحيث لا يمكن أن «يخدع» أحد فيما يتعلق «بمصالحه الأكثر طبيعية ووضوحاً»، أو يكون قادراً على «تلبية حاجاته على حساب الآخرين». ونلاحظ هنا أن سانتشو يعترف بوجود «المصالح الطبيعية والواضحة» و«الحاجات» المشتركة بين البشر- وبنتيجة ذلك بالمصالح والحاجات المتساوية. وفيما عدا ذلك، فإننا نتذكر في الحال الصفحة ٤٥٦ من «الكتاب»، التي تنص على أن «الرغبة في خداع الغير» «فكرة أخلاقية غرستها في الأذهان روح الأصناف الحرفية»، وهي تظل بالنسبة إلى الإنسان الذي نال «ثقافة رشيدة» «فكرة ثابتة لا يمكن أن توفر الحماية منها أية حرية في التفكير». إن سانتشو «يحصل على أفكاره من علٍ ويتعلق بها» (المصدر ذاته). وإذا قبلنا مطلبه بأن يكون كل امرئ «كلي القوة»، يعني أن يكون الجميع «عاجزين» حيال بعضهم بعضاً، فإن هذه القوة المتساوية لدى الجميع هي مسلمة منطقية تماماً تتفق مع الطموح العاطفي للمالكين الصغار إلى عالم من التجارة الصغرى حيث يحصل فيه كل واحد على

مصلحته. والحال، إن قديسنا، من جهة ثانية، يفترض مسبقاً على حين غرة تماماً مجتمعاً يستطيع كل واحد فيه أن يرضي حاجاته من دون أي عائق على الإطلاق، من دون أن يفعل ذلك «على حساب الآخرين»، وفي هذه الحال تصبح نظرية الاستغلال من جديد تلفيقاً عديم المعنى لعلاقات التبادل الفعلية بين الأفراد.

وبعدما «التهم» سانتشو في «رابطته» «الآخرين» واستهلكهم، وبذلك حوَّل التعامل مع العالم إلى التعامل مع ذاته، فإنه ينتقل من هذه المتعة الذاتية غير المباشرة إلى المتعة الذاتية المباشرة، وذلك باستهلاكه ذاته.

و ـ متعتي الذاتية

إن الفلسفة التي تبشر بالمتعة قديمة في أوروبا قدم المدرسة القورينية[٢١٧]. وكما أن الإغريق في الحقب القديمة كانوا المدافعين عن هذه الفلسفة، كذلك هم الفرنسيون في الحقب الحديثة، وذلك بدافع من المبررات ذاتها. إن مزاجهم ومجتمعهم يجعلانهم أقدر الجميع على المتعة. ولم تكن فلسفة اللذة قط شيئاً آخر سوى اللغة البارعة لبعض الدوائر الاجتماعية التي كانت تملك امتياز المتعة. وإذا تركنا جانباً حقيقة أن شكل متعتهم ومحتواها كانا على الدوام مشروطين ببنية المجتمع بأكمله وقد عانيا من جميع تناقضات هذا المجتمع، فإن هذه الفلسفة باتت لغواً صرفاً حالما بدأت تطالب بطابع كلّي وتنادي بنفسها على أنها تصور للحياة صالح للمجتمع بأسره. وعندئذ انحطت إلى مستوى التبشير الأخلاقي البناء، الذي يجمِّل بمغالطاته السفسطائية المجتمع القائم، أو تحولت إلى نقيضها، بإعلانها أن النسك الإلزامي هو المتعة.

وفي الأزمنة الحديثة نشأت فلسفة المتعة مع انحطاط الإقطاعية وتحوّل النبالة العقارية الإقطاعية إلى نبالة البلاطات المبذرة والمتعطشة إلى الحياة، في ظل الملكية المطلقة. وكان لهذه الفلسفة حتى درجة كبيرة بعد، لدى هذه النبالة، مظهر تصور عفوي يتم التعبير عنه في المذكرات والقصائد والروايات، الخ. ولم تصبح فلسفة حقيقية إلا بين أيدي عدد قليل من كتّاب البورجوازية الثورية الذين شاركوا من جهة، في ثقافة نبالة البلاط ونمط حياتها، والذين شاطروا البورجوازية من جهة ثانية، تذوقها للأفكار العامة الذي يقوم على الطابع

الأعم لشروط وجود هذه الطبقة. ولهذا السبب قُبلت هذه الفلسفة في كلتا الطبقتين، وإن يكن من وجهتي نظر مختلفتين الاختلاف كله. وبينما كانت هذه اللغة مقصورة حصراً بين النبالة على الفئة العليا وعلى شروط حياة هذه الفئة، فقد أعطيت من قبل البورجوازية طابعاً معمماً وطبقت على كل فرد من دون أي تمييز. كان النظر يغض عن شروط حياة هؤلاء الأفراد، بحيث تحولت نظرية المتعة إلى عقيدة أخلاقية تافهة ومرائية. وحين أدى التطور اللاحق إلى سقوط النبالة وجعل البورجوازية في نزاع مع خصمها، البروليتاريا؛ فقد تحولت النبالة إلى التدين والتقوى والبورجوازية إلى الأخلاق المتزمتة في نظرياتهما، أو أنساقاً مع النفاق المذكور أعلاه، وإن تكن النبالة لم تتخلَ في الممارسة في أي حال من الأحوال عن المتعة، بينما اتخذت المتعة عند البورجوازية شكلاً اقتصادياً رسمياً، ألا وهو الترف(*).

هذه العلاقة بين الأفراد في أي زمان خاص، العلاقات الطبقية التي يحيون فيها وشروط

(*) [إن الفقرة التالية قد شطبت في المخطوطة:] كانت الملذات في الحقب الوسيطة مصنفة بكل تزمت، وكان لكل فئة أشكالها المتميزة من اللذة وطريقتها المتميزة في الاستمتاع بها. وكانت النبالة الفئة التي كانت اللذة رسالتها على سبيل الحصر، بينما كان انفصال العمل والمتعة قائماً سلفاً بالنسبة إلى البورجوازية، وكانت اللذة خاضعة للعمل. ولم يكن للقن، الطبقة المعينة للعمل قسراً، إلا بعض الملذات القليلة والمحددة حتى الدرجة القصوى، وهي ملذات كانت تعترض سبيلهم بطريق الصدفة على الأغلب، بصورة مرهونة بنزوات أسيادهم والاحتمالات الأخرى، وهي تكاد لا تستحق أي اعتبار. وفي ظل حكم البورجوازية كانت طبيعة الملذات مرهونة بطبقات المجتمع. كانت ملذات البورجوازية محددة بالأساس المادي الذي أنتج هذه الطبقة في مراحل تطورها المختلفة، وقد اتخذت الطابع الممل الذي لا تزال تحتفظ به سواء من جراء الأفراد أم من جراء خضوع اللذة المتصل لكسب المال. وإن الشكل القاسي للذة البروليتاريا مرده من جهة واحدة، إلى ساعات العمل الطويلة، التي أدت إلى الاشتداد الأقصى للحاجة إلى اللهو، ومن جهة ثانية، إلى الضيق - الكيفي والكمي على حد سواء - لوسائل اللذة التي في متناول البروليتاريا. وعلى العموم، فإن متعة سائر الفئات والطبقات الموجودة حتى الوقت الحاضر كان لا بد أن تكون إما صبيانية، وإما منهكة، وإما قاسية، لأنها كانت على الدوام منفصلة كلياً عن الفعالية الحيوية، عن المحتوى الحقيقي لحياة الأفراد، وملزمة أكثر أو أقل بأن تسبغ محتوى وهمياً على فعالية خالية من كل محتوى. إن أشكال المتعة الموجودة حتى اليوم الراهن لا يمكن بالطبع أن تنقد إلا حين يبلغ التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا درجة من التطور يمكن معها نقد النمط القائم للإنتاج وعلاقات التعامل أيضاً.

الإنتاج والتعامل التي أدت إلى قيام هذه العلاقات، وضيق أشكال المتعة الموجودة حتى الوقت الراهن، هذه الأشكال التي كانت غريبة عن المحتوى الفعلي لحياة البشر وفي تناقض معه، وارتباط كل فلسفة للمتعة مع الملذات الفعلية التي تشكل خلفيتها ومراءاة مثل هذه الفلسفة حين تتوجه إلى جميع الأفراد ومن دون أي تمييز- هذه الأمور جميعاً ما كان يمكن بالطبع أن تكتشف إلا حين أصبح في الإمكان نقد شروط الإنتاج والتعامل التي عرفها العالم في سياق تاريخه، أي حين أدى التناقض بين البورجوازية والبروليتاريا إلى نشوء النظريات الشيوعية والاشتراكية. لقد حطم هذا النقد أسس كل أخلاق، سواء أكانت أخلاق النسك أم المتعة.

إن صاحبنا سانتشو التافه، المبشر بالأخلاق، يعتقد طبعاً، كما يبين «الكتاب» بأكمله، أن المقصود هو اكتشاف أخلاق مختلفة، نظرة جديدة إلى مظاهر الحياة في نظره، إن المقصود هو أن «ينتزع المرء من رأسه» بعض «الأفكار الثابتة»، كي يستطيع كل الناس أن يكونوا سعداء بالحياة وأن يستمتعوا بها. وبالتالي فإن الفصل عن المتعة الذاتية يمكن على الأكثر أن يقدم من جديد تحت لصاقة جديدة ذات عبارات جوفاء وحِكم، والتي سبق له في أحيان كثيرة أن بشرنا بها في سبيل «متعته الذاتية». وبالفعل، فإن الصفة الأصيلة الوحيدة التي نكتشفها في هذا الفصل لا تزيد على أنه يؤلّه كل نوع من المتعة في هذه الترجمة الألمانية والفلسفية التي تسمى«متعة ذاتية». وبينما كانت فلسفة المتعة في القرن الثامن عشر الفرنسي تصف على الأقل في شكل ذكي نمطاً فعلياً للحياة، الطافحة بالمرح والسفاهة،، فإن كل طيش سانتشو مقصور على تعابير من نمط «الاستهلاك» و«التبذير»، على صور من نمط «الضياء» (إنه يقصد الشمعة) وعلى ذكريات علمية طبيعية تؤدي إما إلى أدب رديء وسخافات من نمط النبات الذي «يمتص الهواء من الأثير»، أو «الطيور الصداحة التي تبتلع الخنافس»، أو أيضاً على مغالطات من نمط القول إن الشمعة تحرق ذاتها مثلاً. ومن جهة أخرى، فإننا نستمتع هنا من جديد بكل الجدية المهيبة التي يهاجم بها «المقدس» الذي يقال لنا إنه أفسد حتى هذا الحين متعة الناس الذاتية تحت قناع «الدعوة (المصير) الواجب» أو «المثل الأعلى». وفيما عدا ذلك، من دون التوقف عند الإشكال الأكثر أو الأقل قذارة التي يمكن فيها «للملذات»

في «المتعة الذاتية»أن تكون أكثر من مجرد عبارة جوفاء، فإنه لا بد لنا مرة أخرى أن نرسم للقارئ باقتضاب قدر الإمكان حيل سانتشو ضد المقدس، مع التعديلات الزهيدة الواردة في هذا الفصل.

«دعوة، مصير، واجب، مثل أعلى» هي، إذا راجعنا الأمور باقتضاب، إما

١- وعي الواجبات الثورية التي تمليها الشروط الثورية على طبقة مضطهدة، أو

٢- مجرد اسهابات مثالية، أو أيضاً التعبير الواعي عن أنماط فعالية الأفراد، هذا التعبير الذي يقابل تحول أنماط الفعالية هذه، من جراء تقسيم العمل، إلى حِرف مختلفة ومستقلة؛ وإما

٣- التعبير الواعي عن الضرورة التي تجابه في كل لحظة الأفراد والطبقات والأمم للدفاع عن مركزهم بواسطة نشاط محدد تماماً؛ أو

٤- التعبير على صعيد الأفكار، في شكل القوانين والأخلاق، الخ، عن شروط وجود الطبقة الحاكمة (المشروطة بالتطور السابق للإنتاج). هذه الشروط التي جعل منها، بصورة واعية أكثر أو أقل، إيديولوجيو تلك الطبقة نظرية مستقلة، والتي يمكن أن تمثل في وعي الأفراد الذين يشكلون تلك الطبقة على أنها دعوة، الخ، والتي تقدم إلى الأفراد المنتسبين إلى الطبقة المسودة على أنها قواعد للحياة، على أنها تزيين لهذه السيادة أو تحقيق جزئي لها، هذا إذا ما لم تكن أداة أخلاقية لهذه السيادة بالذات. ويجب أن يلاحظ هنا، كما هو الأمر عامة عند الإيديولوجيين، أنهم لا يستطيعون إلّا أن يقلبوا الأمر رأساً على عقب ويعتبروا إيديولوجيتهم القوة الخلاقة وهدف جميع العلاقات الاجتماعية على حد سواء، بينما ليست هي سوى تعبير عن هذه العلاقات وعرض لها.

وأما فيما يتعلق بصاحبنا سانتشو، فإننا نعرف أنه يملك أيماناً لا يتزعزع بأوهام هؤلاء الإيديولوجيين. ولأن البشر يملكون، وفقاً لشروطهم الحياتية المختلفة، أفكاراً مختلفة عن أنفسهم، أي عن الإنسان، فإن سانتشو يتوهم أن هذه الأفكار المختلفة هي التي خلقت الشروط الحياتية المختلفة، وبالتالي، فإن صانعي هذه الأفكار بالجملة، أي الإيديولوجيين، قد هيمنوا على العالم (راجع الصفحة ٤٣٣).

«المفكرون يسودون العالم»، «الفكر يسود العالم»، «الكهنة أو معلمو المدارس» «يحشون رؤوسهم بمختلف أنواع النفايات»، «إنهم يتخيلون من أجل الإنسان مثلاً أعلى» لا بد لجميع البشر أن يتقيدوا به (٤٤٢).

بل إن سانتشو ليستطيع أيضاً، أن يبين لنا المنطق الذي أخضع البشر بموجبه، وفي بلاهتهم أخضعوا أنفسهم، لأوهام معلمي المدارس :

«لأن ذلك قابل للإدراك مني» (أنا معلم المدرسة)، «فإنه ممكن بالنسبة إلى البشر؛ ولأنه ممكن بالنسبة إلى الناس، فإن عليهم أن يكونوا هنا على هذا الغرار، ذلك هو واجبهم؛ وأخيراً، فإن المرء يجب ألا يأخذ الكائنات البشرية إلا بصورة متفقة مع الواجب، أي بوصفهم أشخاصاً أصحاب واجب. والنتيجة؟ ليس الفرد هو الإنسان؛ إن الأمر على النقيض من ذلك، فالفكرة، المثل الأعلى هو الإنسان- النوع [الإنساني] - الإنسانية». (ص ٤٤١).

إن جميع النزاعات التي ينخرط فيها البشر مع أنفسهم أو مع الآخرين من جراء شروطهم الحياتية الفعلية تتراءى لصاحبنا سانتشو معلم المدرسة نزاعات بين البشر والأفكار عن حياة «الإنسان»، هذا الأفكار التي حشروها هم أنفسهم في رؤوسهم، وسمحوا لمعلمي المدارس أن يحشروها في رؤوسهم. وإذا هم انتزعوا هذه الأفكار من رؤوسهم، «فيا للسعادة» التي يمكن «لهذه الكائنات البائسة» أن تحيا بها، ويا «للمرح» الذي سترقص به، في حين أنه لا بد لها الآن أن «ترقص على ألحان معلمي المدارس وقادة الدببة»! (ص ٤٣٥). (إن سانتشو هو آخر «قادة الدببة» هؤلاء، لأنه لا يقود إلا نفسه من طرف أنفه). فلو أن البشر لم يضعوا في رؤوسهم مثلاً، في كل مكان تقريباً وفي كل زمن على وجه التقريب، في الصين كما في فرنسا، أنهم يعانون من فرط السكان، فيا لغزارة السلع الاستهلاكية التي سوف تجدها هذه «الكائنات البائسة» في الحال تحت تصرفها.

إن سانتشو يحاول هنا مرة أخرى، بحجة أنه يكتب بحثاً عن الإمكانية والواقع، أن يفرض تاريخه عن حكم المقدس في العالم. فعنده أن الممكن هو ما يضعه معلم المدرسة في رأسه بخصوصي، وعندئذ يستطيع سانتشو أن يبرهن بكل سهولة أن هذه الإمكانية لا تملك أي واقع إلا في رأسه. إن تأكيده المهيب بأن «سوء الفهم المثقل بالعواطف الخطيرة

قد اختفى في سياق آلاف السنين خلف كلمة ممكن» يشكل برهاناً كافياً على أنه من المحال بالنسبة إليه أن يخفي خلف الكلمات عواقب عجزه عن فهم آلاف السنين من التاريخ.

إن هذا المبحث عن «إتفاق الإمكانية والواقع» (ص ٤٣٩)، حيث يعالج ما يستطيع البشر أن يكونوا، وما هم في واقع الأمر، وهي مناقشة تنسجم على خير وجه مع دعواته الملحة السابقة إلى استغلال المرء لجميع قدراته، الخ، يقوده فيما عدا ذلك إلى بعض الاستطرادات عن نظرية الظروف المادية التي سوف نعالجها الآن بمزيد من التفصيل. لكن فلنقدم قبل ذلك مثالاً آخر عن انحرافاته الإيديولوجية. ففي الصفحة ٤٢٨ يوجه السؤال التالي: «كيف يمكن للمرء أن يكتسب الحياة؟» الموحد مع هذا السؤال، «كيف يخلق المرء في نفسه الأنا الحقيقية؟» (أو «الحياة الحقيقية»). ووفقاً للصفحة ذاتها، فإن «الخوف من الحياة» ينقطع بفضل فلسفته الأخلاقية الجديدة ويأخذ المرء في «إنفاقها بسرور». إن القوة العجائبية لفلسفته الأخلاقية التي يدعي لها الجدة يعبر سليماننا (Salomon) عنها بمزيد من «البلاغة» في الحكمة التالية:

«اعتبر نفسك أقوى مما يعتبرك الآخرون، وعندئذ يكون لك مزيد من القوة؛ قدِّر نفسك أكثر وسوف تنال المزيد». (ص ٤٨٣).

أنظر أعلاه، في قسم «الرابطة»، طريقة سانتشو في الحصول على الملكية.

والآن إلى نظرية الظروف الخاصة به.

«ليس للإنسان دعوة، لكنه يملك قوى تكشف عن نفسها حيث هي موجودة، لأن وجودها لا يستقيم إلا في تجلي ظاهرتها، وهي لا تستطيع أن تظل عاطلة أكثر مما تستطيع ذلك الحياة نفسها... إن كل امرئ في كل لحظة يستخدم من القدرة بقدر ما يملك (استفد من قدراتك، اقتدِ بالشجعان، فليكن كل واحد منكم أنا كلية القوة»، الخ - هكذا تكلم سانتشو أعلاه)... «من الواضح أن قوى المرء يمكن أن تكثف وتضاعف، وعلى الأخص بفعل المقاومة المعادية أو التأييد الودي؛ لكن حيث يتحقق المرء من عدم تطبيقها، فإن في مقدوره أن يكون على ثقة من غيابها. إنه لمن الممكن إشعال النار بضربة حجر صوان، لكن لا يمكن الحصول على النار منه من دون صدمة؛ وكذلك يحتاج الإنسان حافزاً. وما دامت

القوى تثبت دائماً أنها فعالة من تلقاء ذاتها، فإن الأمر باستخدامها سوف يكون نافلاً وعديم المعنى... ليست القوة إلا تعبير مقتضب عن تجلي ظاهرة القوة». (ص ٤٣٦، ٤٣٧).

إن «الأنانية المتفقة مع ذاتها»، التي تشغل أو لا تشغل قواها وقدراتها وفقاً لمشيئتها والتي تطبق عليها مبدأ حق الاستعمال وسوء الاستعمال، تتعثر هنا بصورة مفاجئة وتنهار بصورة غير متوقعة. هذه القوى تفعل على حين غرة من تلقاء ذاتها، حال وجودها، من دون أن تعبأ مطلقاً «بمشيئة» سانتشو، مثل القوى الكيميائية والميكانيكية، بصورة مستقلة عن الفرد الذي يملكها. ونعلم فيما عدا ذلك أن القوة لا توجد إذا تبين لنا أن تجلي ظاهراتها معدوم؛ ولا بد مع ذلك من هذا التصحيح، ألا وهو أن القوة تتطلب حافزاً من أجل تجلي ظاهرتها. وعلى أية حال، فإننا لا نعلم كيف سوف يقرر سانتشو أيهما سيكون غائباً، الحافز أو القوة، حين يكون تجلي ظاهرة القوة معدوماً. ومن جهة ثانية، فإن صاحبنا العالم الفيزيائي الأوحد يعلمنا أنه من «الممكن إشعال النار بضربة حجر صوان»، وهو مثال لم يكن في الإمكان، كما هي الحال دائماً عند سانتشو، أن يقع الاختيار على أسوأ منه. إن سانتشو، مثله كمثل معلم مدرسة قروي ساذج، يعتقد أن النار التي يشعلها بهذه الطريقة تأتي من الحجر، حيث كانت كامنة حتى ذلك الحين، بيد أن أي تلميذ في الصف الرابع يستطيع أن يخبره بأنه حين تصنع النار بمثل هذه الطريقة التي أصبحت منسية منذ زمن بعيد في جميع البلدان المتحضرة، فإن جزيئات من الفولاذ وليس من حجر الصوان هي التي تنفصل من احتكاك الحجر والفولاذ وترتفع حرارتها حتى درجة الاحمرار، وبالتالي فالنار- التي ليست بالنسبة إلى سانتشو تفاعلاً محدداً بين بعض الأجسام وبعض الأجسام الأخرى (وعلى الأخص الأوكسيجين) يحدث في درجة حرارة محددة، بل شيء في ذاته، «عنصر»، فكرة ثابتة، «المقدس»، إن هذه النار لا تأتي من الحجر ولا من الفولاذ. ولقد كان في مقدور سانتشو أن يقول بما لا يقل من الصحة: يستطيع المرء أن يصنع كتاناً مقصوراً من الكلور، لكن إذا كان «الحافز» معدوماً، يعني الكتان غير المقصور هنا، فإن المرء «لن يحصل على شيء» إذن. وسوف ننتهز هذه الفرصة، في سبيل «المتعة الذاتية» لسانتشو، فنسجل اكتشافاً سابقاً للعلم الطبيعي «الأوحد».

لقد ورد في القصيدة عن الجريمة:

«أفلا تسمع الرعد يجلجل في المنتأى!

وترى كيف أن السماء تتلبد بالغيوم

وتلوذ بالصمت منذرة بشر مستطير؟»

(ص ٣١٩ من «الكتاب»)

إن الرعد يجلجل والسماء تلوذ بالصمت. وهكذا فإن سانتشو يعرف مكاناً آخر غير السماء يجلجل الرعد فيه. وفيما عدا ذلك، فإن سانتشو يلاحظ صمت السماء بواسطة عضو البصر عنده - وهي مأثرة ليس في مستطاع كائن من كان أن يحاكيها - أو لعلَّ سانتشو يسمع الرعد ويرى الصمت، فالعمليتان يمكن أن تحدثا بصورة متزامنة. لقد رأينا كيف جعل سانتشو، في «الأطياف»، من الجبال رمزاً «لروح الشموخ». وهنا تمثل السماء التي تلوذ بالصمت بالنسبة إليه روح نذير الشر.

وعلى أي حال، فإننا لا نرى السبب في هذا الاستياء الشديد لدى سانتشو ضد "الأمر باستخدام المرء قواه». إن هذا الأمر يمكن أن يكون، في آخر الأمر، «الحافز» الناقص، وهو «حافز» من المؤكد أنه يخفق في تحقيق التأثير المطلوب في حالة الحجر، لكن سانتشو يستطيع أن يلاحظ فعاليته في تدريبات أية كتيبة كانت. أما أن «الأمر» يشكل «حافزاً» حتى بالنسبة إلى قواه الضعيفة، فهذا ما يتبين سلفاً من كونه «عقبة كأداء» بالنسبة إليه(*).

إن الوعي قوة أيضاً، وهي حسب العقيدة التي عرضت علينا تواً «تثبت على الدوام أنها فعالة من تلقاء ذاتها». وبالتالي، وبموجب ذلك، ما كان ينبغي لسانتشو أن ينهمك في تغيير الوعي، بل على الأكثر «الحافز» الذي يؤثر في الوعي، الأمر الذي يترتب عليه أن سانتشو كتب كتابه بكامله عبثاً. لكنه من الصحيح في هذه الحالة بالذات أنه يعتبر وعظه الأخلاقي و«أوامره» على أنها «حافز» كافٍ.

«ما يستطيع كل امرئ أن يصير إليه سوف يصير إليه. إن الشاعر المطبوع يمكن أن يعوّق، من جراء ظروف منافية، عن مواكبة زمانه وإبداع روائع فنية عظيمة لا بد لها من دراسات

(*) تلاعب بالألفاظ: «Anstoss» - حافز، صدمة، فضيحة، إهانة؛ «Ein Stein des Anstosses» - عقبة كأداء.

واسعة، لكن من المؤكد أنه سوف يكتب الشعر سواء أكان شغيلاً زراعياً أم أسعفه الحظ ليحيا في بلاط ويمار[٢١٨]. وإن الموسيقي المطبوع سوف يؤلف موسيقى، ولا أهمية لما إذا كان سيعزف على الآلات جمعياً (لقد وجد هذه النزوة عن «الآلات جميعاً» عند برودون، أنظر «الشيوعيون») «أم على مزمار راعٍ فقط» (من المؤكد أن كتاب فيرجيل Eclogues يخطر مرة أخرى في بال صاحبنا معلم المدرسة). «وإن عقلاً فلسفياً مطبوعاً يمكن أن يثبت مواهبه إما بوصفه فيلسوفاً جامعياً وإما بوصفه فيلسوفاً قروياً. وأخيراً، فإن المغفل المطبوع يظل أحمق على الدوام، وفي الحقيقة، فإن العقول المحدودة الفطرية تشكل من دون ريب الطبقة الأكثر عدداً من الجنس البشري. ولماذا لا تتجلى ظاهرة الفروق الموجودة بصورة لا جدال فيها في كل نوع من أنواع الحيوانات في النوع البشري أيضاً[*]؟» (ص ٤٣٤).

لقد انتقى سانتشو مرة أخرى، مثاله بخراقته المألوفة. فإذا قبلنا لبرهة فكرته السخيفة عن الشعراء والموسيقيين والفلاسفة المطبوعين، فإن هذا المثال إنما يبرهن إذن، من جهة واحدة، على أن الشاعر المطبوع، الخ، يظل ما هو عليه منذ الولادة - يعني شاعراً، الخ، ومن جهة أخرى، إن الشاعر المطبوع، الخ، بقدر ما يخضع لصيرورة، لتطور، يمكن «من جراء ظروف منافية» ألا يصير إلى ما كان يستطيع أن يصير إليه. وبالتالي، فإن مثاله لا يثبت من جهة واحدة، أي شيء على الإطلاق، ومن جهة ثانية، يثبت العكس مما كان في نيته أن يبرهن عليه؛ وإذا أخذنا كلا المظهرين معاً، فإنه يثبت أن سانتشو، إما منذ الولادة وإما من جراء الظروف، ينتسب إلى «الطبقة الأكثر عدداً من الجنس البشري». ومهما يكن من أمر، فإنه يتقاسم عزاء كونه «أحمق» أوحد مع تلك الطبقة ومع حماقته الخاصة على السواء.

وإن سانتشو هنا هو ضحية مغامرة الشراب السحري الذي نقعه دون كيخوت من البان وخمرة وزيت الزيتون والملح. وكما يروي سرفانتس في الفصل السابع عشر، فإن سانتشو بعدما شرب من هذا المزيج قضى ساعتين فريسة العرق والاختلاجات، ومن ثم أفرغه من كلا المجريين في بدنه. إن الشراب المادي الذي تناوله صاحبنا حامل الدروع المقدام من أجل متعته الذاتية يفرغه من كل أنانيته بالمعنى فوق العادي. ولقد رأينا أعلاه

(*) يستخدم شترنر هنا كلمة Gattung التي ترجمناها أعلاه بكلمة «نوع»(genre) .

أن سانتشو فقد على حين غرة هيبته حين جابه «الحافز» وتخلى عن «قدرته»، مثله كمثل السحرة المصريين قديماً حين واجهوا قمل موسى (des poux de moïse) . وإننا لنشاهد الآن هجمتين جديدتين من الجبن: إنه ينحني أمام «ظروف منافية»، بل يعترف أخيراً، بأن العضوية التي منحته الطبيعة إياها شيء يتعرض للتشويه من دون أن تكون له يد في ذلك. ما الذي تبقى الآن لأنانينا المفلس؟ إنه لا يملك سلطة على عضويته الأصلية، كما أنه لا يستطيع أن يتحكم «بالظروف» و«بالحوافز» التي تتطور تلك العضوية تحت تأثيرها؛ إن «ما هو عليه في كل لحظة» ليس «خليقته الخاصة»، بل خليقة التفاعلات المتبادلة بين استعداداته الفطرية والظروف الفاعلة فيها. هذا كله يسلّم به سانتشو الآن. يا له من «خالق» بائس! ويا لها من «خليقة» بالغة البؤس!

لكن الكارثة العظمى تأتي في الختام. إن سانتشو، الذي لا يكتفي بأنه تلقى قبل زمن طويل الجلدات الثلاثة آلاف والثلاثمئة على ردفيه العريضين (*)كاملة غير منقوصة، يوجه إلى نفسه في النهاية صفعة قوية أخرى بالمناداة بنفسه مؤمناً بالنوع. ويا له من مؤمن! إنه ينسب أولاً، إلى النوع تقسيم العمل، لأنه يجعله مسؤولاً عن كون بعض الناس شعراء، والبعض الآخر موسيقيين، والبعض الآخر معلمي مدارس. ثانياً، ينسب إلى النوع العيوب الجسدية والذهنية التي تشاهد عند «الطبقة الأكثر عدداً من الجنس البشري» ويجعله مسؤولاً عن كون غالبية الأفراد يشبهونه في ظلّ سيطرة البورجوازية. ووفقاً لنظريته عن العقول المحدودة الفطرية، فلا بد من تفسير الانتشار الحالي لداء الخنازير بالقول: إن «النوع» يجد لذة خبيثة في جعل البنى الخنازيرية الفطرية تشكل «الطبقة الأكثر عدداً من الجنس البشري». إن الماديين والأطباء العاديين جداً قد تجاوزوا هم أنفسهم مثل هذه الآراء الساذجة قبل زمن طويل من «دعوة» الأناني المتفق مع ذاته من قبل «النوع» و«الظروف المنافية» و«الحافز» كي يباشر ظهوره(**) أمام الجمهور الألماني. وكما أن سانتشو فسر من قبل كل عجز يصيب الأفراد، وانطلاقاً من ذلك تحوّل الشروط التي يحيون فيها، بواسطة الأفكار الثابتة لمعلمي

(*) tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas، باللاتينية في النص الأصلي.
(**) ébuts، بالفرنسية في النص الأصلي.

المدارس، من دون أن يأبه بأصل هذه الأفكار، كذلك يفسر الآن هذا العجز بعملية التكاثر الطبيعية وحدها. إنه لا يخطر في باله مطلقاً أن قدرة الأولاد على النمو تتوقف على نموٍّ ذويهم وأن هذا العجز في ظل الشروط الاجتماعية القائمة حتى الآن قد نشأ تاريخياً، ويمكن نقضه بالطريقة ذاتها مرة أخرى في سياق التطور التاريخي. وحتى الفروق التي نشأت بصورة طبيعية ضمن النوع، مثل الفروق العرقية، الخ، التي لا يقول سانتشو كلمة واحدة عنها، يمكن ويجب أن تنقض في سياق التطور التاريخي. ولعل سانتشو- الذي يختلس بهذا الخصوص نظرة سريعة إلى علم الحيوان، وبذلك يكتشف أن «العقول المحدودة الفطرية» لا تشكل الطبقة الأكثر عدداً ليس بين الخرفان والثيران فحسب، بل كذلك بين المرجلات والنقاعيات التي لا رؤوس لها على الإطلاق- قد سمع أنه من الممكن تحسين عروق حيوانية وخلق أنواع جديدة كلياً وأكثر كمالاً بواسطة التهجين، من أجل إرضاء البشر ومن أجل متعتها الذاتية الخاصة على حدّ سواء. و«لماذا لا يستطيع» سانتشو أن يستخلص من ذلك نتيجة قابلة للتطبيق على الجنس البشري أيضاً؟

وسوف ننتهز هذه الفرصة كي «ندرج عرضياً" «تحولات» سانتشو فيما يتعلق بالنوع. ولسوف نرى أن موقفه من النوع هو بالضبط ذلك الموقف من المقدس: فكلما هدر ضده ازداد إيمانه به.

رقم ١. رأينا من قبل أن النوع يولد تقسيم العمل والعجز الذي يحدث في ظل الظروف الاجتماعية السابقة والحالية. كيف يحصل على هذه النتيجة؟ إنه يحصل عليها باعتبار النوع ومنتجاته على السواء شيئاً لا يتغير في جميع الظروف، شيئاً خارجاً عن نطاق إشراف البشر.

رقم ٢. «إن النوع يتحقق سلفاً بفضل المعطيات الطبيعية؛ بالمقابل، فإن ما تستطيع أن تصنعه انطلاقاً من هذه المعطيات» (وفقاً لما سبق كان يجب أن يقال ما صنعت «الظروف» منه) «هو ما تحققه أنت. إن يدك تتحقق كلياً من وجهة نظر النوع، وإلا لم تكن يداً، بل برثناً إذا جاز التعبير... إنك تصنع منها ما تريد وما تستطيع أن تصنعه، كما تريده وكما تستطيعه». (ويغان، ص ١٨٤، ١٨٥).

إن سانتشو يكرر هنا في شكل مغاير ما سبق له قوله في الرقم ١.

وهكذا، فقد رأينا مما قيل حتى الآن، أن النوع ينتج جميع الإمكانات الجسدية والذهنية، ووجود الأفراد المباشر، وبصورة جنينية تقسيم العمل، وذلك بصورة مستقلة عن إشراف الأفراد ودرجة تطورهم التاريخي.

رقم ٣. نصادف من جديد النوع بوصفه هذه المرة «حافزاً»، وهو تعبير عام عن «الظروف» التي تقرر تطور الفرد الأصلي، المولود هو نفسه من النوع. ذلك أن النوع يمثل هنا، في نظر سانتشو بالضبط، تلك القوة السرية التي يسميها البورجوازيون الآخرون طبيعة الأشياء والتي يجعلونها مسؤولة عن جميع العلاقات المستقلة عنهم بوصفهم بورجوازيين، والتي لا يفهمون بالتالي شيئاً من علاقاتها الباطنة.

رقم ٤. إن النوع، هذه المرة، في صورة «ما هو ممكن بالنسبة إلى الإنسان»و«ما يحتاجه الإنسان»، يشكل أساس تنظيم العمل في «رابطة شترنر»، حيث ما هو ممكن بالنسبة إلى الجميع والحاجات المشتركة لدى الجميع تعتبر كذلك منتجات النوع.

رقم ٥. لقد سمعنا من قبل عن الدور الذي يلعبه الاتفاق في الرابطة.

«ص ٤٦٢ : إذا كانت المسألة هي الوصول إلى اتفاق أو تبادل الاتصال، فإنني لا أستطيع إذن، بكل تأكيد، إلا أن استعمل الوسائط \البشرية التي هي تحت تصرفي، لأنني في الوقت نفسه إنسان» (أي نموذج عن النوع).

وهكذا فإن اللغة تعتبر هنا نتاجاً للنوع. ومهما يكن من أمر، فإذا كان سانتشو ينطق بالألمانية وليس بالفرنسية، فإنه لا يدين بذلك للنوع في حال من الأحوال، بل للظروف. وعلى أي حال، فإن اللغة، في أية لغة حديثة متطورة، قد فقدت طابع الظاهرة الطبيعية، جزئياً من جراء تطور اللغة التاريخي انطلاقاً من المواد الموجودة مسبقاً، كما في اللغات الرومانية والجرمانية، وجزئياً من جراء تصالب القوميات وامتزاجها كما في اللغة الإنكليزية، وجزئياً من جراء انصهار اللهجات ضمن أمة وحيدة في لغة قومية قائمة على أساس الانصهار الاقتصادي والسياسي. ومن المفروغ منه أن الأفراد في يوم ما سوف يتحكمون كلياً بهذا النتاج للنوع مثلما يتحكمون بمنتجاته الأخرى. وبالمقابل، فإن الناس سوف ينطقون في

الرابطة باللغة في ذاتها، اللغة المقدسة، لغة المقدس - العبرية، بل اللهجة الآرامية[٢١٩] التي نطق بها المسيح «الإله الذي صار جسداً». لقد «خطرت» لنا هنا هذه الفكرة «ضد توقع» سانتشو، و«في الحقيقة لأنه بدا لنا فقط أن هذا يمكن أن يسهم في إيضاح ما قبله».

رقم ٦. نعلم في الصفحتين ٢٧٧ و٢٧٨ أن «النوع يكشف عن ذاته في الأمم، والمدن، والطبقات الاجتماعية والأصناف الحرفية المتنوعة»، وأخيراً «في الأسرة»، الأمر الذي يترتب عليه بصوره منطقية أنه قد «صنع التاريخ» حتى الوقت الراهن. وهكذا، فإن التاريخ من أصوله حتى أيامنا الحاضرة، وحتى وبما فيه التاريخ البائس للأوحد، يصبح نتاجاً «للنوع»، والسبب الكافي لذلك هو أن هذا التاريخ لخص أحياناً تحت عنوان «تاريخ الجنس البشري»، يعني تاريخ النوع.

رقم ٧. إن سانتشو، الذي نسب فيما سبق إلى النوع أكثر مما فعله أي فانٍ قبله، يلخص الآن كل شيء في العبارة التالية:

«إن النوع لاشيء... إن النوع تصور فقط» (روح، شبح، الخ...) (ص ٢٣٩).

وبنتيجة ذلك، فإن هذا «اللا شيء» الذي يتحدث عنه سانتشو، المماثل «للتصور» لا يعني شيئاً على الإطلاق. ذلك أن سانتشو نفسه هو «العدم الخالق»، في حين أن النوع، كما رأينا، يخلق قدراً كبيراً - وإذ ما يفعل ذلك يمكن على خير وجه أن يكون «لا شيئاً» هو الآخر. وفضلاً عن ذلك، فإن سانتشو يخبرنا في الصفحة ٤٥٦:

«الوجود لا يبرر شيئاً على الإطلاق؛ إن شيئاً متصوراً يوجد بالضبط كمثل شيء غير متصور».

وانطلاقاً من الصفحة ٤٤٨، يلفق سانتشو قصة تستمر ثلاثين صفحة كيما يشعل «ناراً» من الفكر ومن نقد الأناني المتفق مع نفسه. ولقد اختبرنا من قبل قدراً كبيراً من منتجات فكره ونقده كيما نلحق بالقارئ «إهانة»(*) أخرى بأن نفرض عليه حساء الفقير الخاص بسانتشو. إن ملعقة واحدة منه كافية.

(*) تلاعب بالألفاظ: إن عبارة «*Antsos geben*» التي كثيراً ما يستعملها شترنر يمكن أن تعنى «أعطى صدمة» أو «وجه إهانة».

«هل تعتقدون أن الأفكار تطير في كل مكان، طليقة مثل العصافير، بحيث يستطيع أي امرئ أن يستولي على بعضها كي يجابهني بها على اعتبارها ملكيته العصماء؟إن كل ما يطير في كل مكان هو لي». (ص ٤٥٧).

إن سانتشو يقنص هنا صيداً لا وجود له إلا في الذهن. ولقد رأينا كم التقط من هذه الأفكار الطائرة في كل مكان. وإنه ليتخيل أن في مقدوره أن يلتقطها حالما يضع حبة ملح المقدس على أذيالها. إن هذا التناقض الهائل بين ملكيته الفعلية فيما يتعلق بالأفكار وأوهامه في هذا المجال يستحق أن يؤخذ كمثال كلاسيكي وبارز على ملكيته بكاملها بالمعنى فوق العادي. إن هذا التناقض بالضبط هو ما يشكل متعته \الذاتية.

٧ – نشيد الإنشاد لسليمان أو نشيد الأوحد

Cessem de sabio Grego, e doTroiano
As navegaçoes grandes que fizeram;
Calle – se de Alexandro, e de Trajano
A fama des Victorias que tiveram

***

Cesse tudo O que a Musa Antigua canta,
Que outro valor mais alto sealevanta
E vós,Spreïdes minhas ......
Dai-me huma furia grande, e sonorosa;
E nao agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o petito accende, e o côr ao gesto mud(*)

(*) فلنعرض عن رجل طروادة، وعن حكيم اليونان
وعن الرحلات الكبرى التي قاما بها؛
فلنعرض عن الاسكندر وعن طراجان
وعن مجد الانتصارات التي حققاها.

***

امنحنني، يا عرائس البحر في سبري، أنشودة جديرة بالأبطال الذين قاتلوا على ضفافك ضد الجوهر والإنسان، أنشودة تنتشر فوق العالم بأجمعه وتغنى في جميع البلدان، ذلك أن المقصود هنا هو الإنسان الذي أفعاله.

Mais do que promettia força humana

أعظم مما تستطيع القوة «الإنسانية» الصرفة أن تحققه، الإنسان الذي...

Edificàra

Novo reino que tanto sublimara

الذي أسس أمبراطورية جديدة وسط شعوب بعيدة، يعني الرابطة – إن المقصود

tenor, e novo ramo flores, ente...

De huma arvore de Christo, mais amada

هو ذلك البرعم المتفتح، الزاهر، الطري، لشجرة أحبها المسيح أكثر من أية شجرة أخرى، والتي هي أيضاً

Certissimae sperança

Do augmento da pequena Christiandade

الرجاء الأوطد في العظمة الآتية للمسيحية الواهنة القلب(*) – وبكلمة واحدة، فإن المقصود أمر «لم يسبق له مثيل»، المقصود هو «الأوحد».

فلنعرض عما عنته إلاهة الشعر القديمة،
وعن غير ذلك من المآثر المجيدة.
وأنتن يا عرائس البحر في سبري(آ)...
إمنحنني الحماسة المتدفقة، المتألقة،
لا تلك الحماسة التي يغنيها الناي القروي أو المزامير الريفية
بل تلك الحماسة التي ينشدها
بوق الحرب الرنان، فينفخ النار في الصدور
ويحرك الدمار فتشتعل في الشرايين.

(آ) في الأصل تاغوس، وقد استعاض المؤلفان عنه هنا بسبري، وهو النهر الذي يجتاز برلين. والأبيات جميعاً من قصيدة للويس دي كامونيس بعنوان: Lusiadas.

(*) راجع كامونيس: Lusiadas، القسم الأول، ١ – ٧.

إن كل ما هو وارد في هذا النشيد الذي لم يسبق له مثيل، في نشيد الأنشاد هذا المكرس للأوحد، قد كان موجوداً من قبل في «الكتاب». ولسنا نأتي على ذكر هذا الفصل إلا بهدف حسن الترتيب؛ وكي نفعل ذلك كما ينبغي، فقد تركنا دراسة بعض النقاط حتى الآن، وسوف نراجع بعض النقاط الأخرى باقتضاب.

إن «أنا» سانتشو قد أنجزت تناسخاً كاملاً... ولقد سبق لنا أن صادفناها في مظهر الأناني المتفق مع نفسه، والقن، وتاجر الأفكار، والمزاحم البائس، والمالك، والعبد الذي انتزعت إحدى ساقيه، وسانتشو المقذوف في الهواء من جراء التفاعل المتبادل بين الولادة والظروف، وفي مئة صورة أخرى. وإنه ليقرئنا هنا سلام الوداع في ملامح كائن « لاإنساني»(*)، متخذاً من جديد الراية التي دخل تحتها العهد الجديد.

«إن الكائن اللاإنساني هو وحده الإنسان الواقعي». (ص ٢٣٢).

وهذه إحدى المعادلات الألف والواحدة التي يشرح بها سانتشو أسطورته عن المقدس:

ليس مفهوم «الإنسان» بالإنسان الواقعي

مفهوم «الإنسان» = «الإنسان».

«الإنسان» = ليس الإنسان الواقعي

الإنسان الواقعي = اللاإنسان

= الكائن اللا إنساني

«إن الكائن اللا إنساني هو وحده الإنسان الواقعي».

ويحاول سانتشو أن يقتنع بالطابع غير الضار لهذه العبارة بواسطة الشروح التالية:

«ليس من العسير أن نقول بكلمات قليلة واضحة ما هو الكائن اللاإنساني: إنه إنسان [...] لا يقابل مفهوم الإنساني، ويسمي المنطق هذا محاكمة سخيفة؛ أيكون للمرء الحق في الإعراب عن هذه المحاكمة بأن امرئً ما يمكن أن يكون إنساناً من دون أن يكون إنساناً،

= (*) يلجأ شترنر هنا مرة أخرى إلى التلاعب بالألفاظ: فكلمة Unmensch تعني حرفياً «الكائن اللاإنساني»، لكنها في اللغة الشائعة تأخذ معنى «الشيطان، الشبح، الخ...».

إذا كان المرء لا يعترف بصلاحية الفرضية القائلة أن مفهوم الإنسان يمكن أن ينفصل عن وجوده، وإن الماهية يمكن أن تنفصل عن المظهر؟ إنه يقال: فلان يملك مظهر الإنسان حقاً، لكنه ليس بإنسان. ولقد نطق البشر بمثل هذه المحاكمة السخيفة عبر قرون عديدة؛ وفيما عدا ذلك، فإنه لم يكن هناك خلال هذه الفترة الطويلة من الزمن سوى كائنات لاإنسانية. أي فرد وحيد كان يمكن أن يقابل مفهومه؟» (ص ٣٢٣).

إننا نصادف هنا مرة أخرى الوهم الأساسي لصاحبنا معلم المدرسة الذي تصور مثلاً أعلى عن «الإنسان» و«حشره في رؤوس» الناس الآخرين، وذلك هو النص الأساسي «للكتاب».

إن سانتشو يسمي فرضية الفكرة القائلة إن مفهوم «الإنسان» ووجوده، وماهيته ومظهره، يمكن أن تكون أشياء متميزة وكأن العبارات التي يستخدمها لا تعرب بالذات، بصورة مسبقة، عن إمكانية هذا الانفصال. فهو حالما يقول المفهوم، فإنه يتحدث عن شيء مختلف عن الوجود؛ وحالما يقول الماهية، فإنه يتحدث عن شيء مختلف عن الظاهرة؛ إنه لا يعارض بين هذه التعابير، بل يعبر عن مجرد تعارض. وبالتالي، فإن السؤال الوحيد الذي يمكن أن يطرح هو ما إذا كان يملك الحق في إعطاء هذه المقولات محتوى. وقد كان يترتب على سانتشو، كيما يعالج هذا الأمر، أن يأخذ بعين الاعتبار علاقات البشر الفعلية، وهي عبارات اتخذت أسماء أخرى حين أصبحت ميتافيزيقية. وفيما عدا ذلك فإن حجج سانتشو نفسها عن الأناني المتفق مع نفسه وعن العصيان تبين كيف يمكن فصل هذه المقولات، في حين أن حججه عن الفردية والإمكانية والواقع - بخصوص «المتعة الذاتية»، تبين كيف يمكن أن يفصل ويطابق ما بينها بصورة متزامنة.

إن محاكمة الفلاسفة السخيفة القائلة إن الإنسان الحقيقي ليس إنساناً إنما هي، على صعيد التجريد، التعبير الأعم والأشد شمولاً عن التناقض العام القائم فعلاً بين حاجات البشر والشروط التي يحيون فيها. إن الشكل السخيف لهذه العبارة المجردة يقابل تماماً الطابع اللاعقلاني للعلاقات القائمة في المجتمع البورجوازي، هذا الطابع الذي بلغ حده الأقصى من اللاعقلانية، بالضبط كما أن محاكمة سانتشو السخيفة عن بيئته، (إنهم أنانيون

وفي الوقت نفسه ليسوا بأنانيين)- تقابل التناقض الفعلي بين وجود المالكين الصغار الألمان والواجبات التي فرضتها عليهم الشروط القائمة (وهي الواجبات التي تجسدها رغباتهم التقية ومطامحهم الواهنة). وعلى أي حال، فإذا كان الفلاسفة قد أعلنوا أن البشر لاإنسانيون، فليس في ذلك أنهم لا يقابلون مفهوم الإنسان، بل السبب في ذلك أن مفهومهم، هم الفلاسفة، لا يقابل المفهوم الحقيقي عن الإنسان، أو بكلام آخر لأنهم لم يكونوا يملكون الوعي الصحيح لماهية الإنسان. تماماً كما هي الأمور عندنا(*) في «الكتاب»، حيث يعلن سانتشو أن البشر غير أنانيين لمجرد أنهم لا يملكون معرفة حقيقية بالأنانية.

إن هذه العبارة غير الضارة على الإطلاق - القائلة إن فكرة الإنسان ليست بالإنسان الحقيقي، وإن فكرة الشيء ليست بالشيء ذاته - وهي عبارة قابلة للتطبيق أيضاً، على الحجر وعلى فكرة الحجر، الأمر الذي يحمل سانتشو على التصريح بأن الحجر الحقيقي ليس حجراً - لم تكن ثمة حاجة إلى الاتيان على ذكرها، نظراً لما تتحلى به من ابتذال أقصى ويقين لا مجال للشك فيه. بيد أن الوهم الشهير لدى سانتشو الذي يحمله على الاعتقاد بأن سيطرة الأفكار والمفاهيم هي وحدها التي قذفت بالجنس البشري حتى الآن، في مختلف أنواع المصائب، يتيح له أن يربط استنتاجاته القديمة بهذه العبارة مرة أخرى. إن رأي سانتشو القديم بأنه ليس على المرء إلا أن ينتزع من رأسه بعض الأفكار كيما يشطب من العالم الشروط التي أدت إلى قيام تلك الأفكار، يتكرر هنا في الشكل التالي: ليس على المرء إلا أن ينتزع من رأسه الفكرة المسماة «الإنسان» كيما يضع حداً للشروط الفعلية الموصوفة اليوم بأنها لاإنسانية، سواء أكانت صفة «اللاإنسانية» هذه حكم الفرد الذي يعبر عن معارضته للشروط التي يحيا فيها أو حكم المجتمع السائد، الذي يعتبر نفسه القاعدة، على الطبقة المحكومة التي لا تخضع لتلك القاعدة. وهكذا، فإن حوتاً ينتزع من المحيط و ويوضع في كوبفرغرابن[٢٢٠] سوف يعلن، إذا كان يملك الوعي، إن هذا الوضع الذي خلقته «شروط منافية» لا يتفق مع طبيعة الحوت، بالرغم من أن سانتشو سوف يثبت له أنه يتفق مع طبيعة الحوت، ولو لمجرد أنه، وضعه الخاص، هكذا بالضبط يفكر البشر في بعض الظروف.

(*) tout comme chez nous، بالفرنسية في النص الأصلي.

وفي الصفحة ١٨٥، أثار سانتشو هذه المسألة الهامة:

«لكن كيف السبيل إلى كبح جماح الكائن اللاإنساني(*) الذي يقيم في كل فرد؟ كيف يستطيع المرء أن يتدبر الأمر بحيث لا يطلق الكائن اللاإنساني جنباً إلى جنب مع الكائن الإنساني؟ إن الليبرالية بمجموعها عدواً مميتاً، خصماً لا يقهر، كما أن الله له الشيطان! فإن للإنسان على الدوام رفاقاً هم الكائن اللاإنساني، والأناني، الفرد، ولا تستطيع الدولة، أو المجتمع، أو الجنس البشري، أن تسيطر على هذا الشيطان».

«وإذا تمت الألف سنة يمل الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الأمم الذين في زوايا الأرض الأربع، هاجوج وماجوج يحشدهم للقتال..

«فطلعوا على سعة الأرض وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة» («رؤيا القديس يوحنا اللاهوتي، ٢٠: ٧، ١٩»).

إن المسألة تنتهي من جديد، في الشكل الذي يفهمها سانتشو به، إلى هراء صرف. إنه يتخيل أن البشر قد شكلوا حتى الآن مفهوماً عن الإنسان، ومن ثم تحرروا بقدر ما كان ذلك ضرورياً من أجل تحقيق هذه الفكرة في أنفسهم؛ وإن درجة الحرية التي توصلوا إليها في كل مرة قد تقررت بالمثل الأعلى للإنسان كما تصوروه في حينه؛ ولقد كان من المحتم في هذا المنظور أن تظل في كل فرد بقية تتنافر مع هذا المثل الأعلى، وهذه البقية المدموغة بصفة «اللاإنسانية» إما لم تسهم في تحررالبشر أو أسهمت فيه رغماً عنهم(**).

والواقع، إن الأمور جرت بصورة طبيعية كما يلي: لقد بلغ البشر في كل مرة درجة التحررالتي تمليها عليهم وتتيحها لهم القوى المنتجة القائمة لا مثلهم الأعلى عن الإنسان. ومهما يكن من أمر، فإن جميع مكاسب الحرية حتى الآن، قد كانت قائمة على قوى منتجة محدودة كان إنتاجها، القاصر عن إرضاء المجتمع بأسره، لا يتيح التقدم إلا إذا كان البعض يلبون حاجاتهم على حساب البعض الآخر، الأمر الذي كان يمنح البعض - الأقلية- احتكار التقدم، فيما البعض الآخر- الأغلبية من جراء صراعهم المتصل من أجل إرضاء أكثر حاجاتهم جوهرية، مستبعدون من أي تقدم في تلك الأثناء (أي حتى ولادة قوى منتجة

(*) هنا بمعنى المسخ، الحيوان.

(**) malgré eux، بالفرنسية في النص الأصلي.

جديدة ذات طابع ثوري). وهكذا، فإن المجتمع قد تطور دائماً حتى الآن، ضمن إطار تناقض التناقض بين الأحرار والعبيد في الأزمنة القديمة، والتناقض بين النبالة والاقنان في الحقب الوسطى، والتناقض بين البورجوازية والبروليتاريا في الحقب الحديثة. وإن هذا ليفسر، من جهة واحدة، الطريقة غير الطبيعية «اللاإنسانية» التي كانت الطبقة المسودة تلبي بها حاجاتها، ومن جهة ثانية، الحدود الضيقة التي يتطور ضمنها التعامل، واستناداً إلى ذلك الطبقة السائدة بمجموعها، بحيث إن هذا الطابع المحدود للتقدم لا يستقيم في استبعاد طبقة واحدة من التطور فحسب، بل كذلك في ضيق الفكر عند الطبقة العاملة على الأبعاد، وأن «اللاإنساني» يصادف كذلك في الطبقة السائدة. إن ما يوصف بأنه «لا إنساني» هو نتاج للشروط الراهنة، مثله كمثل «الإنساني» سواء بسواء؛ إنه الجانب السالب، العصيان -غير المبني على أية قوى منتجة ثورية جديدة- ضد النظام السائد المؤسس على القوى المنتجة القائمة، وضد طريقة تلبية الحاجات التي تقابل هذه الأوضاع. إن التعبير الإيجابي «إنساني» يقابل االشروط المحددة السائدة في مستوى معين للإنتاج وطريقة تلبية الحاجات المحددة من قبل تلك الشروط، بالضبط كما أن التعبير السلبي لاإنساني يقابل المحاولة المتجددة يومياً، والناجمة عن هذا المستوى الذي بلغه الإنتاج، من أجل إنكار هذه الشروط السائدة وكذلك إنكار طريقة تلبية الحاجات السائدة في ظلها في إطار نمط الإنتاج القائم.

وبالنسبة إلى قديسنا، فإن هذه الصراعات على نطاق التاريخ العالمي ترجع إلى مجرد نزاع بين القديس برونو و«الجمهور». راجع كل نقد الليبرالية الإنسانية، وخاصة الصفحة ١٩٢ وما يليها.

وهكذا، فإن صاحبنا الساذج سانتشو، بكلمته الجامعة الساذجة عن الكائن اللاإنساني وبطريقته في انتزاع الإنسان من رأس المرء، هذا الانتزاع الذي يقضي في الحال على الكائن اللاإنساني أيضاً ولا يترك بعد الآن أي مقياس موضوعي للأفراد، ينتهي أخيراً إلى النتيجة التالية. إنه يأخذ العجز والاستبعاد اللذين يتعرض لهما الفرد على الصعيد الجسدي والفكري والاجتماعي من جراء الشروط القائمة على أنهما فردية ذلك الفرد وشخصيته؛ وإنه ليعترف بكل هدوء، مثله كمثل أي إنسان عادي محافظ النزعة، بهذه الشروط بعد أن يتحرر من كل قلق بانتزاعه من رأسه التصور الذي صنعه الفلاسفة عن هذه الشروط. وكما

يعلن هنا، أن الخصائص التي تفرضها الاحتمالات على الفرد هي فرديته، كذلك فيما مضى (راجع *المنطق*)، بخصوص الأنا، لا يصرف النظر عن أي احتمال فحسب، بل كذلك عن أية فردية على العموم.

وإذ ما حصل سانتشو على هذه النتيجة التي تتحلى بالعظمة «اللاإنسانية»، فإنه يمجدها في *استجب يا رب*(*) التالية التي يضعها على شفتي «*الكائن اللاإنساني*»:

«كنت موضع الازدراء لأنني نشدت ذاتي *الفضلى* خارجاً مني؛

«كنت اللاإنساني، لأنني حلمت *بالإنساني*،

«كنت مثل أولئك الأتقياء الذين يجوعون إلى *أناهم الحقيقية* ويظلون على الدوام خطاة مساكين،

«ولم أكن أفكر نفسي إلا بالمقارنة مع آخر،

«ولم أكن الكل في الكل، لم أكن – *الأوحد*.

«لكنني أكف الآن عن الظهور في نظري بوصفي اللاإنساني،

«أكف عن قياس نفسي والسماح للآخرين بقياسي بالمقارنة مع الإنسان،

«لقد كنت اللاإنساني، لكنني لست اللاإنساني بعد الآن، إنني *الأوحد!*» هللويا!

ومن دون أن نتعمق أكثر من ذلك في طريقة «اللاإنساني» الذي وضع نفسه، كما يمكننا أن نقول بصورة عابرة، في الإطار الذهني الضروري حين *أدار ظهره* «لنفسه وللناقد» القديس برونو – طريقة «اللاإنساني» إذن، في «تخيل» نفسه، أو عدم «تخيل» نفسه، فإننا سوف نشير فقط إلى أن «الأوحد» (بصيغة العاقل أو الأعجم) يتصف هنا بأنه ينتزع المقدس من رأسه للمرة التسعمئة، الأمر الذي يترتب عليه، وهذا ما نجد أنفسنا بدورنا مضطرين إلى تكراره للمرة التسعمئة، أن يبقى كل شيء على حاله، إذا لم يكن المقصود مجرد رغبة تقية.

إن لدينا هنا، للمرة الأولى، الشخص الأوحد، سانتشو، الذي حصل مع الابتهال المذكور أعلاه على وسام الفروسية، وهو يمتلك الآن لقبه النبيل الجديد. إن سانتشو يتوصل إلى «أوحديته» بانتزاعه «الإنسان» من رأسه. وحين يفعل ذلك يكف عن «ألا يفكر نفسه إلا

(*) Kyrie eleison، باليونانية في النص الأصلي.

بالمقارنة مع آخر» وعن «الاعتراف بأن يكون أي شيء فوق نفسه». إنه يصبح لا قرين له. إننا نصادف هنا مرة أخرى وهم سانتشو القديم نفسه الذي ينص على أن التصورات، والأفكار، «المقدس» - في «صورة» الإنسان هنا- من دون حاجات البشر، هي التي تشكل عامل المقارنة(*) الوحيد، والرباط الأوحد بين الأفراد. إنه ينتزع فكرة من رأسه، وبذلك يصبح الأوحد.

وكيما يصبح «أوحد» بالمعنى الذي يقصده من الكلمة، يجب قبل كل شيء أن يثبت لنا وجوده بصورة مستقلة عن جميع الشروط المسبقة.

ص ٤٧٠: «لا يشكل الفكر الشرط المسبق لفكرك، بل أنت. لكن هذا يعني أنك تسلم بوجودك المسبق! أجل المسبق لفكري أنا. قبل فكري أنا موجود. وبالتالي فإنه يترتب على ذلك أنه ليس ثمة فكرة تسبق فكري، أو أن فكري موجود من دون أي شرط مسبق. ذلك أن الشرط المسبق الذي أشكله أنا بالنسبة إلى فكري ليس شرطاً يبتدعه الفكر، وليس شرطاً هو الفكر، بل هو صاحب الفكر، ولا يثبت سوى أن الفكر ليس شيئاً آخر سوى ملكية».

«إننا على استعداد هنا للتسليم» بأن سانتشو لا يفكر قبل أن يفكر، وإنه مثل أي إنسان آخر، بهذا المعنى، كائن مفكر من دون شروط مسبقة. وإننا لنسلم كذلك بأنه ليس ثمة فكرة تشكل الشرط المسبق لوجوده، أي ليست الأفكار هي التي خلقته. وإذا صرف سانتشو النظر لحظة واحدة عن كل هذه البضاعة التافهة من الأفكار (الأمر الذي لن يكون، نظراً لتشكيلته الهزيلة، على درجة كبيرة من الصعوبة) فإنه تتبقى أناه الحقيقية، لكن أناه الحقيقية ضمن إطار الشروط القائمة للعالم الواقعي. وبهذه الطريقة فقد تخلص للحظة من الزمن من جميع المقدمات العقائدية، لكن المقدمات الحقيقية تبدأ الآن بالمقابل، للمرة الأولى، وجودها بالنسبة إليه. وإن هذه المقدمات الحقيقية هي كذلك مقدمات مقدماته العقائدية التي سوف يصادفها من جديد في الحال، شاء ذلك أم أبى، مع الشروط الواقعية طالما أن المقدمات الحقيقية لم تتغير، ومعها المقدمات العقائدية، أم طالما يعترف بأن الشروط الفعلية تشكل

(*) tertium comparationis، باللاتينية في النص الأصلي.

مقدمات فكره، الأمر الذي سيقضي بصورة قاطعة على المقدمات العقائدية. وبما أن تطوره السابق والأوساط البرلينية التي يعاشرها قد قدمت المقدمات العقائدية للأنانية المتفقة مع نفسها، فإنه يستطيع أن يتخيل ما شاء وجوده من دون شروط مسبقة، لكنه سيظل أسير هذا الشرط ما دام عاجزاً عن التغلب على مقدماته الحقيقية.

فلا يزال سانتشو، مثله كمثل معلم مدرسة حقيقي، ينشر «الفكر غير المشروط» الهيغلي الشهير، أي الفكر من دون مقدمات عقائدية، الذي لا يعدو كونه، لدى هيغل أيضاً، مجرد رغبة تقية. ولقد حسب سانتشو أنه يستطيع أن يحقق ذلك بحيلة بارعة، بل أن يفعل ما هو أفضل من ذلك، إذ ينطلق بحثاً عن الأنا المجردة عن المقدمات. لكن هذا وذاك أفلتا من قبضته على حد سواء.

يجرب سانتشو الآن بطريقة أخرى.

الصفحتان ٢١٤، ٢١٥: «أمضوا حتى النهاية في المطالبة بالحرية»! «من ذا سوف يصبح حراً؟ أنت، أنا، نحن. أحرار ممَّ؟ من كل شيء لا يكون أنت، أنا، نحن. وبالتالي فإنني أنا لب جميع الأشياء... ماذا يتبقى من كل شيء لا يكون أنا؟ أنا فقط، ولا شيء إلا أنا».

«ذلك كان إذن، لب المشكلة!

طالب علم جوال! إن الحادث يضحكني»[٢٢١].

«كل شيء لا يكون أنت، أنا، نحن»، تلك بالطبع، مرة أخرى، فكرة عقائدية، كالدولة، والقومية، وتقسيم العمل، الخ.. وإذا ما خضعت هذه الأفكار مرة للنقد- وفي رأي سانتشو أن هذا ما حققه من قبل بواسطة «النقد»، يعني النقد النقدي- فإنه يتخيل من جديد أنه قد تحرر أيضاً، من الدولة الفعلية، ومن القومية الفعلية، ومن تقسيم العمل الفعلي، وبنتيجة ذلك، فإن الأنا هي «النواة «هنا، التي «أصبحت حرة من كل شيء لا يكون أنا» لا تزال الأنا المحررة من الشروط المسبقة، مع كل الأشياء التي لم تتخلص منها بعد.

وعلى أية حال، فإذا كان لا بدّ لسانتشو أن يعالج مرة موضوع «التحرر» بوصفه الرغبة في التخلص من المقولات فحسب، بل من الأغلال الفعلية، فإن مثل هذا الخلاص سوف

يفترض إذن، بصورة مسبقة، تغيراً مشتركاً بينه وبين كتلة عريضة من الناس الآخرين، وسوف يحدث تغيراً في الشروط العامة يسري مفعوله هو الآخر عليه وعلى الآخرين. ومن بعد فبالرغم من أن «أناه» «تبقى» بعد التحرر، فإنها سوف تكون بمثابة أنا مختلفة كلياً عن نشاط الآخرين، وعالماً تغيرت أوضاعه، وهو يشكل على وجه الضبط الشرط المسبق، المشترك بينه وبين الآخرين، لحريته وحريتهم، وبذلك ينتهي طابع أناه الأوحد، وفرادتها، واستقلالها.

يجرب سانتشو من جديد طريقاً ثالثة:

ص ٢٣٧: «لا ينجم عارهم عن كونهم» (اليهود والمسيحيون) «يستعبدون بعضهم بعضاً، بل عن كونهم (لا يفعلون ذلك إلا بصورة نصفية). لو كان في مقدورهم أن يكونوا أنانيين كاملين، فقد كانوا، يستعبدون بعضهم بعضاً بصورة كلية».

ص ٢٧٣: «إذا كانت رغبة المرء تقتصر على حل التناقض، فلن يفقه إذن، معناه إلا بطريقة صورية جداً وهزيلة جداً. إن التناقض يستأهل بالأحرى أن تزداد حدته» .

ص ٢٧٤: «أنتم لن تتوصلوا بعد الآن إلى الاستمرار في إخفاء تناقضكم حين تعترفون به من دون تحفظات وحين يؤكد كل امرئ نفسه، من قمة رأسه حتى أخمص قدميه، على أنه أوحد... إن التناقض النهائي والأشد حسماً - ذلك التناقض الذي يفصل الأوحد عن الأوحد - يمضي بصورة أساسية لأبعد مما يسمى تناقضاً عادة... حين تكون أوحد، فإنك لا تملك بعد الآن شيئاً مشتركاً مع الآخرين، بما في ذلك، إذن، الفروق والعداوة... إن التناقض يتلاشى في... الانفصالية المطلقة... التامة، يعني الوحدانية..».

ص ١٨٣: «لست أريد أن يكون لي شيء خاص أو أن أكون شيئاً خاصاً يعطيني امتيازاً على الغير، كما أنني لا أقيس نفسي بالمقارنة مع الغير.. إنني أريد أن أكون كل شيء أستطيع أن أكونه، وأن يكون لي كل شيء أستطيع الحصول عليه، وماذا يعنيني أن يكون الآخرون أو يملكوا شيئاً مماثلاً؟ إنهم لا يستطيعون أن يكونوا أو أن يملكوا شيئاً مساوياً، الشيء نفسه. إنني لا أؤذيهم مطلقاً أكثر مما أؤذي الصخرة لأنني أتفوق عليها من ناحية الحركة. إذا كان في مقدورهم الحصول عليه، فإنهم سوف يحصلون عليه. عدم إلحاق الأذى بالآخرين، هذا

هو معنى المطلب الذي يقضي بعدم امتلاك أي امتياز... يجب على المرء ألا يعتبر نفسه شيئاً خاصاً، يهودياً أو مسيحياً مثلاً. وهكذا فإنني لا أعتبر نفسي شيئاً خاصاً، بل أعتبر نفسي أوحد، وصحيح أن بي شبهاً بالآخرين، لكن هذا لا يصلح إلا للمقارنة أو التفكير؛ وعلى أية حال فالحقيقة إنني نسيج وحدي، أوحد. ليس جسدي جسدهم، وليس روحي روحهم. إذا أنت حشرتهم في المقولتين العامتين «جسد» و«روح»، فتلك إذن، هي أفكارك التي ليست لها علاقة البتة بجسدي وبروحي».

ص٢٣٤ «إن المجتمع البشري يسعى إلى دماره بسبب من الأنانيين، لأنهم لا يتصرفون حيال بعضهم بعضاً بوصفهم كائنات بشرية، بل يتصرفون بأنانية بوصفهم أنا تعارض أنت متميزاً كلياً عن تلك الأنا ومعادياً لها».

ص ١٨٠ : «فكأن الفرد الواحد لا يجب أن ينشد على الدوام الآخر، وكأن الواحد ليس مضطراً للتكيف مع الآخر حين يحتاج إليه. لكن الفرق هو أن الفرد الآن يتحد بصورة فعلية مع فرد آخر، بينما كان من قبل مرتبطاً برباط خارجي».

ص ١٧٨ : «إذا كان كل منكم أوحد، فإنكم تستطيعون عندئذ فقط أن تقيموا مع الآخرين علاقات على أساس ما أنتم فعلياً».

فيما يتعلق بوهم سانتشو عن تعامل الأوحدين «على أساس ما هم فعلياً»، عن «اتحاد الفرد مع الفرد»، وباختصار عن «الرابطة»، فتلك مسألة قد بحثت من قبل بصورة وافية. وسوف نكتفي هنا بالإشارة إلى ما يلي: إذا كان كل واحد في الرابطة يعتبر الآخر على أنه موضوعه، ملكيته، ويعامله على هذا الأساس (راجع ص ١٦٧ : نظرية الملكية والاستغلال)، فإن الأمر على النقيض من ذلك في «التعليق» (ويغان، ص ١٥٤)، حيث حاكم جزيرة باراتاريا يدرك ويعترف بأن الآخر يخص نفسه أيضاً، هو خاصته، هو أوحد، وهو بهذه الصفة يصبح كذلك موضوع سانتشو، وإن لم يكن بعد الآن ملكية سانتشو. وفي يأسه، فإن خشبة الخلاص الوحيدة بالنسبة إليه هي الفكرة غير المتوقعة بأنه «حين يفعل ذلك ينسى نفسه في سلوان ذاتي عذب»، وهي متعة «يحصل عليها ألف مرة في كل ساعة»، وتزداد عذوبة من

جراء الوعي بأنه لم «يتلاشَ كلياً» مع ذلك. وهكذا فإن النتيجة التي تترتب على ذلك هي تلك الحكمة القديمة القاضية بأن كل واحد يوجد لنفسه وللآخرين.

فلنرجع الآن بيانات سانتشو الطنانة إلى محتواها المتواضع الفعلي.

إن الصيغ االمنمقة عن «التناقض» الذي يجب أن تزاد حدته ويدفع إلى حدوده القصوى، وعن تلك "الامتيازات» الخاصة التي لا يريد سانتشو أن يحصل عليها، تعود جميعاً إلى الفكرة الواحدة نفسها. فسانتشو يريد، أو بالأحرى يعتقد أنه يريد أن يتم التعامل بين الأفراد على صعيد شخصي صرف، وألا يكون ثالث وسيطاً لهذا التعامل (راجع «التنافس»). إن الثالث هنا هو العنصر «الخاص» أو التناقض الخاص لا المطلق، أي وضع الأفراد في علاقاتهم ببعضهم بعضاً، المحدد بالشروط الاجتماعية القائمة حالياً. ومثال ذلك أن سانتشو ذلك لا يريد فردين أن يكونا في «تناقض» مع بعضهما بعضاً، بوصفهما بورجوازياً وبروليتارياً؛ إنه يحتج ضد هذا «العنصر الخاص» الذي «يمنح امتيازاً» إلى البورجوازي على البروليتاري؛ إنه ليود أن يدخلهما في علاقة شخصية صرفة، أن يجعل منهما مجرد فردين يقيمان علاقات فيما بينهما. إنه لا يأخذ بعين الاعتبار أن العلاقات الشخصية، في إطار تقسيم العمل، تتطور بصورة ضرورية وحتمية إلى علاقات طبقية وتتبلور بهذه الصفة، وبالتالي فإن كل حديثه يتحول إلى رغبة تقية يتوقع أن يحققها حين يستحث أفراد هذه الطبقات على أن ينزعوا من رؤوسهم فكرة «تناقضهم» و«امتيازهم» «الخاص». وفي جمل سانتشو التي أوردناها أعلاه تدور الأمور حول شيء واحد فقط: رأي الناس بأنفسهم ورأيه فيهم، ما يريدونه هم، وما يريده هو. إن «التناقض» و«العنصر الخاص» سوف ينقضان من جراء تعديل يطرأ على «الرأي» و«الإرادة».

وحتى ذلك التفوق الذي يملكه فرد من حيث هو فرد على الأفراد الآخرين هو كذلك في يومنا نتاج للمجتمع، وحين يتحقق لا بد أن يظهر في صورة امتياز، كما بينا ذلك من قبل لسانتشو فيما يخص التنافس. وفيما عدا ذلك، فإن الفرد بحد ذاته، مأخوذاً بعين الاعتبار لذاته، خاضع لتقسيم العمل الذي يجعل تطوره مختلاً، ويقعده، ويحده.

إلام يخلص في أفضل الأحوال امتداد التناقض الذي يتحدث عنه سانتشو ونقض الصفات الخاصة؟ يخلص إلى ما يلي: إن أوضاع الأفراد يجب أن تتوحد مع سلوكهم حيال بعضهم بعضاً، في حين أن فروقهم المتبادلة يجب أن تتوحد مع تبايناتهم الذاتية (على الطريقة التي تتباين بها الذات التجريبية الواحدة من الذات الأخرى). وإن كلا هذين المطلبين إما أن يكونا، كما هي الحال عند سانتشو، تورية إيديولوجية لما هو موجود، لأن علاقات الأفراد، في جميع الظروف، لا يمكن أن تكون إلا سلوكهم المتبادل، بينما فروقهم لا يمكن أن تكون إلا تبايناتهم الذاتية، وإما أن يكونا الرغبة التقية بأن يكون في مقدورهم أن يتصرفوا بطريقة معينة وأن يتميزوا عن بعضهم بعضاً بطريقة محددة بحيث لا يكتسب سلوكهم وجوداً مستقلاً كي يصبح علاقة اجتماعية مستقلة عنهم وبحيث لا تتخذ فروقهم طابعاً موضوعياً مستقلاً عن الشخص، وهو الطابع الذي اتخذته والذي لا تزال تتخذه يومياً.

إن الأفراد قد «انطلقوا من أنفسهم»، دائماً وفي جميع الظروف، لكن بما أنهم ليسوا أوحدين بمعنى أنهم لا يستطيعون الاستغناء عن قيام علاقات فيما بينهم، وبما أن هذه الحاجات، وبنتيجة ذلك طبيعتهم، وطريقة تلبية حاجاتهم، تجعلهم في تبعية لبعضهم بعضاً (العلاقات بين الجنسين، والتبادل، وتقسيم العمل)، فإنه كان من المحتم أن تقوم علاقات فيما بينهم. وفيما عدا ذلك، فقد كانوا يدخلون في علاقة تعامل بين بعضهم البعض ليس بوصفهم أنوات صرفة، بل بوصفهم أفراداً بلغوا مرحلة معينة من تطور قواهم المنتجة وتطور حاجاتهم، وكانت علاقة التعامل هذه تحدد بدورها الإنتاج والحاجات، ولذا فإن سلوك الأفراد الشخصي، في سلوكهم المتبادل بوصفهم أفراداً، هو الذي خلق العلاقات الثابتة القائمة ولا يزال يخلقها من جديد بصورة يومية. ولقد دخلوا في علاقات تعامل بين بعضهم البعض وهم على ما هم عليه، وانطلقوا «من أنفسهم» وهم على ما هم عليه، من دون أي اعتبار «لنظرتهم إلى الحياة». إن هذه «النظرة إلى الحياة» - حتى نظرة الفلاسفة الزائفة - لا يمكن بكل تأكيد أن تحدد، في جميع الأحوال، إلا بفعل حياتهم الفعلية. وبالتالي، فإنه يترتب على ذلك بصورة مؤكدة أن تطور المرء محدد بتطور جميع الآخرين الذين تقوم بينه

وبينهم علاقة مباشرة أو غير مباشرة، وإن الأجيال المختلفة من الأفراد، التي قامت علاقات فيما بينها، تشترك في أن الأجيال اللاحقة تتحد في وجودها الطبيعي بالأجيال السابقة لها، وإن هذه الأجيال اللاحقة ترث القوى المنتجة وأشكال التعامل التي كرستها الأجيال السابقة لها، وبذلك تتحدد بنية العلاقات التي تقوم بين الأجيال الراهنة. وباختصار، فإنه من الواضح أن تطوراً يحدث، وأن تاريخ فرد وحيد لا يمكن أن يفصل عن تاريخ الأفراد السابقين أو المعاصرين، بل هو على العكس من ذلك محدد بهذا التاريخ.

إن انقلاب هذه العلاقة الفردية إلى نقيضها، إلى علاقة مادية صرفة، والتمييز الذي يقيمه الأفراد أنفسهم بين الفردية والمصادفة، هذا كله، كما بينا سابقاً، عملية تاريخية تتخذ في مراحل مختلفة من التطور أشكالاً مختلفة، أعظم حدة وأكثر عمومية دائماً. وفي الحقبة الحالية، فإن سيطرة الشروط المادية على الأفراد، وسحق الفردية من قبل المصادفة، قد اتخذا شكلهما الأعظم حدة والأكثر عمومية، الأمر الذي ألقى على عاتق الأفراد الموجودين مهمة محددة جداً، الاستعاضة عن سيطرة الظروف القائمة والمصادفة على الأفراد بسيطرة الأفراد على المصادفة والظروف القائمة. ليس مطلب الحقبة، كما يتوهم سانتشو، «تطوير الذات»، وهو ما صنعه كل فرد حتى الآن من دون أي نصح من سانتشو، بل إن حقبتنا تفرض علينا بالأحرى، أن نتحرر من نمط تطور محدد تماماً. إن هذه المهمة، التي تمليها الشروط الراهنة، تتطابق مع تلك المهمة التي تستقيم في تنظيم المجتمع تنظيماً شيوعياً.

ولقد سبق لنا أن بينا أعلاه، أن نقض الطابع المستقل للظروف القائمة بالنسبة إلى الأفراد وخضوع الفردية للمصادفة، وانقياد علاقات الأفراد الشخصية للعلاقات الطبقية ذات الطابع العام، الخ محددان في آخر تحليل بنقض تقسيم العمل. ولقد بينا كذلك أن نقض تقسيم العمل محدد هو نفسه بتطور التعامل والقوى المنتجة التي يجب أن تبلغ درجة من العمومية تصبح معها الملكية الخاصة وتقسيم العمل قيوداً تقيدها. ولقد بينا بالإضافة إلى ذلك أن الملكية الخاصة لا يمكن نقضها إلا بشرط إنجاز تطور شامل للأفراد، لأن الطابع القائم للتعامل والقوى المنتجة هو طابع شامل، ولا يمكن إلا لأفراد متطورين بطريقة شاملة أن يتمثلوها، يعني أن يحولوها إلى تجلي الظاهرات الحرة لحياتهم. ولقد بينا أن الأفراد

في الوقت الحاضر ملزمون بنقض الملكية الخاصة، لأن القوى المنتجة وأشكال علاقات التعامل قد بلغت مستوى عالياً من التطور بحيث أصبحت، تحت سيطرة الملكية الخاصة، قوى هدامة، ولأن التناقض بين الطبقات قد بلغ حده الأقصى. وأخيراً، لقد بينا أن نقض الملكية الخاصة وتقسيم العمل يشكل بحد ذاته ذلك الاتحاد للأفراد على الأساس الذي خلقته القوى االمنتجة الراهنة والتعامل على النطاق العالمي.

وفي قلب المجتمع الشيوعي، وهو المجتمع الوحيد حيث لا يكون تطور الأفراد الحر والأصيل عبارة جوفاء، فإن هذا التطور محدد على وجه الدقة بارتباط الأفراد فيما بينهم، وهو ترابط يستقيم جزئياً في المقدمات الاقتصادية وجزئياً في التضامن الضروري لتطور المجتمع الحر، وأخيراً، في الطابع الكلّي لفعالية الأفراد على أساس القوى المنتجة القائمة. وبالتالي فإن المقصود هنا هم الأفراد الذين بلغوا مرحلة محددة من التطور التاريخي، وليس في أي حال من الأحوال الأفراد الذين وقع عليهم الاختيار كيفما اتفق، بصورة اعتباطية، حتى من دون اعتبار للثورة الشيوعية التي لا غنى عنها والتي هي بحد ذاتها شرط عام لتطورهم الحر. إن وعي الأفراد لعلاقاتهم المتبادلة سوف يملك كذلك، بكل تأكيد، طابعاً مختلفاً كل الاختلاف، وبالتالي، سوف يكون بعيداً عن «مبدأ المحبة» أو التفاني بعده عن الأنانية.

وهكذا فإن «الوحدانية» المأخوذة بمعنى التطور الأصيل والسلوك الفردي، كما هو مبين أعلاه، لا تفترض أشياء مختلفة كل الاختلاف عن الإرادة الطيبة والوعي السليم فحسب، بل تفترض كذلك أموراً هي بالضبط النقيض التام لأوهام سانتشو. فليست «الوحدانية» عنده أكثر من تزيين للشروط القائمة، قطرة ضئيلة من بلسم معزٍ للنفس المسكينة، العاجزة، التي جعلها العالم البائس شقية بائسة.

وإن الأمر سيان بالنسبة إلى «فرادة سانتشو» و«وحدانيته». لسوف يتذكر هو نفسه، إذا لم يكن قد «ضاع» كلياً في «سلوانه العذب»، أن تنظيم العمل في «رابطة الأنانيين لشترنز» لا يقوم على تشابه الحاجات فحسب، بل على تساويها أيضاً. وإنه ليفترض ضمنياً لا حاجات متساوية فحسب، بل نشاطاً متساوياً أيضاً، بحيث يستطيع الفرد الواحد أن يأخذ مكان الآخر في «العمل البشري» والمكافأة الإضافية التي يتناولها الشخص «الأوحد» تكليلاً لنجاحاته

- على أي أساس ترتكز إن لم ترتكز على المقارنة بين العمل الذي ينجزه وعمل الآخرين، وقد نال أجراً أفضل نظراً لتفوقه؟ وعلى العموم كيف يستطيع سانتشو أن يتحدث عن الفرادة حين يسمح للمال بالبقاء - وهو وسيلة المقارنة التي تكتسب وجوداً مستقلاً في الممارسة - وحين يخضع نفسه له، وطلباً للمقارنة مع الآخرين يسمح لنفسه أن يقاس بهذا المعيار الكلّي؟ وبنتيجة ذلك، فإنه لمن الجلي تماماً أنه يكذِّب هو نفسه مذهبه عن الفرادة. ليس شيئاً أسهل من تسمية المساواة والتفاوت والتشابه والتنافر تحديدات للتفكير. وإن الفرادة هي كذلك تحديد فكري يفترض فعل المقارنة كمقدمة له. وكي نبرهن على أن المقارنة ليست في أي حال من الأحوال تحديداً فكرياً اعتباطياً صرفاً، يكفي أن نعطي مثالاً واحداً فقط، المال، عامل المقارنة(*) الدائم للبشر والأشياء جميعاً.

وفيما عدا ذلك، فإنه يمكن أن يكون للفرادة معانٍ مختلفة. وإن المعنى الوحيد المقصود هنا، ألا وهو «الوحدانية» بمعنى الأصالة، يفترض بصورة مسبقة أن نشاط الفرد في مجال معين يتميز عن فعالية أنداده. إن بيرسياني مغنية فريدة بالضبط لأنها مغنية وهي تقارن مع مغنيات أخريات من قبل أناس قادرين على التعرف إلى فرادتها من خلال المقارنة المبنية على قدرة سمع طيبة وعلى الثقافة الموسيقية. إن غناء بيرسياني ونقيق ضفدع غير قابلين للمقارنة، على الرغم من أن المقارنة ممكنة حتى من هذا المجال، لكنها سوف تكون مقارنة بين كائن إنساني وضفدع، وليس بين بيرسياني وهذا الضفدع الخاص. ولا يمكن الحديث عن مقارنة بين الأفراد إلا في الحالة الأولى، أما في الحالة الثانية فالمقارنة تتناول النوع أو إحدى صفات النوع الذي ينتسبون إليه. وثمة نوع ثالث للفرادة - فرادة غناء بيرسياني بالمقارنة مع ذيل مذنب - نتخلى عن دراسته لسانتشو من أجل «متعته الذاتية» طالما أنه يجد، على أية حال، لذة كبيرة في «المحاكمة السخيفة»؛ لكن هذه المحاكمة السخيفة تملك هي نفسها شيئاً من الواقعية في سخافة الشروط الراهنة. إن المال هو المقياس المشترك بين جميع الأشياء، بما فيها أعظمها تنافراً.

وعلى أية حال، فإن فرادة سانتشو تنتهي إلى نفس الصيغة الجوفاء التي تنتمي إليها

(*) tertium comporationis، باللاتينية في النص الأصلي.

وحدانيته. فلا يجب أن تتم المقارنة بين الأفراد بمقياس عامل مقارنة مستقل عنهم، بل يجب أن تتحول المقارنة إلى تباين إرادي، أي إلى التطور الحر لفرديتهم، وهو الأمر الذي يتحقق، فضلاً عن ذلك، بانتزاعهم «الأفكار الثابتة» من رؤوسهم.

ومهما يكن من أمر، فإن سانتشو لا يعرف سوى المقارنة كما يجريها المؤلفون التافهون، وفلاسفة المقاهي، تلك المقارنة التي تؤدي إلى الاستنتاج العظيم بأن سانتشو ليس برونو وأن برونو ليس سانتشو.. ومن جهة أخرى، فمن المؤكد أنه يجهل العلوم كلياً، هذه العلوم التي لم تتوصل إلى تحقيق نجاحات بالغة الأهمية إلا بإجرائها المقارنة وتقريرها الفروق في مجال الأشياء القابلة للمقارنة فيما بينها والتي تكتسب المقارنة فيها طابعاً ذا أهمية شاملة – علوم مثل التشريح المقارن، وعلم النبات المقارن، وعلم اللغة المقارن، الخ.

إن أمماً عظمى – الفرنسيين والأميركيين الشماليين والإنكليز تعمد باستمرار إلى المقارنة فيما بينها على صعيد النظرية والممارسة على حد سواء، في التنافس وفي العلم. أما البقالون الصغار والمالكون الصغار مثل الألمان الذين يخافون المقارنة والتنافس فيختبئون خلف درع الفرادة التي يزودهم بها صناع لصاقاتهم الفلسفية. ولم يرفض سانتشو أن يتهاون بأية مقارنة في مصلحتهم فحسب، بل في مصلحته الخاصة أيضاً.

في الصفحة ٤١٥ يقول سانتشو:

«ليس يوجد أمرؤ قرين لي».

وفي الصفحة ٤٠٨ توصف الرابطة مع «أقراني» بحيث ينحل المجتمع في علاقات التعامل هذه بين الأفراد.

«إن الطفل يفضل التعامل مع أقرانه على المجتمع».

ومهما يكن من أمر، فإن سانتشو يستعمل من حين لآخر تعبير «قريني» أو «الند» بمعنى «الشيء ذاته»، مثال ذلك الفقرة الواردة أعلاه من الصفحة ١٨٣:

«لا يمكن أن يكونوا أو يملكوا شيئاً مساوياً، الشيء ذاته».

وهنا ينتهي إلى «تعبيره الجديد» الأخير، الذي يستخدمه بصورة خاصة في «التعليق».

إن الوحدانية والأصالة وتطور الفرد «الخاص»، التي لا تحدث على سبيل المثال، في

رأي سانتشو، في جميع «الأعمال البشرية»، بالرغم من أن أحداً لن ينكر أن أي صانع موقد لن يبنيه «بذات» الطريقة التي يبنيه بها آخر؛ تطور الأفراد «الأوحد» الذي لا يحدث، في رأي سانتشو هذا نفسه، في المجالين الديني والسياسي، الخ، (أنظر علم الظواهر)، بالرغم من أن أحداً لن ينكر أن أحداً من بين جميع أولئك الذين يؤمنون بالإسلام لا يؤمن به «بذات» الطريقة التي يؤمن بها آخر، وبهذا المعنى فإن سلوكه «أوحد»، بالضبط كما أن أحداً من بين جميع المواطنين لا يتصرف «بذات» السلوك حيال الدولة، ولو لمجرد أن هذا السلوك سلوكه هو وليس سلوك شخص آخر - كل هذه «الوحدانية» التي [يمتدحها سانتشو كثيراً]، والتي تتميز جداً من «المشابهة»، من هوية الشخص، بحيث لا يرى سانتشو في جميع الأفراد الذين عاشوا حتى هذا الحين سوى «نماذج» النوع - هذه هي تتلاشى كي ترتد هنا إلى هوية الشخص مع ذاته، مثلما يقررها البوليس، إلى حقيقة أن الفرد الواحد ليس هو الآخر. وهذا سانتشو، هذا العملاق الذي كان على أهبة الاستيلاء على العالم بعنف العاصفة، يسقط إلى مستوى كاتب في مكتب للجوازات.

وفي الصفحة ١٨٤ من «التعليق» يروي بحماسة زائدة ومتعة ذاتية عظمى أنه لا يشبع حين يأكل أمبراطوراليابان،لأن معدته ومعدة أمبراطور اليابان «وحداوان»، «فريدتان»، أي ليستا المعدة نفسها. وإذا كان سانتشو يعتقد أنه بهذه الطريقة قد نقض العلاقات الاجتماعية التي كانت قائمة حتى ذلك الحين أو حتى قوانين الطبيعة فقط، فإن سذاجته لعظيمة إذن، بصورة تتجاوز كل حد، وهي تنشأ بكل بساطة من كون الفلاسفة لم يصفوا العلاقات الاجتماعية على أنها العلاقات المتبادلة لهؤلاء الأفراد المتماثلين مع بعضهم، ولا قوانين الطبيعة على أنها الروابط المتبادلة بين هذه الأجسام المحددة أو تلك.

ويعرف البشر جميعاً التعبير الكلاسيكي الذي أعطاه ليبينتز لهذا المبدأ القديم (الذي نجده في الصفحة الأولى من أي كتاب فيزياء تحت اسم نظرية لانفوذية الأجسام):

«وعلى أية حال، فإن كل موناد يختلف بالضرورة عن أي موناد آخر؛ ذلك أنه لا يوجد قط في الطبيعة شيئان متماثلان بصورة دقيقة».

إن وحدانية سانتشو تنحط هنا إلى مرتبة صفة يشاطر فيها كل قملة وكل حبة رمل.

ذلك أعظم تكذيب يمكن أن توجهه فلسفته إلى نفسها في آخر الأمر: إن ما يستطيع كل ساذج ريفي وكل عريف في الشرطة أن يتحققا منه، ألا وهو أن برونو ليس سانتشو، هذا ما تعتبره إحدى اكتشافاتها العظمى، كما تعتبر معجزة حقيقية وجود هذا الاختلاف.

وهكذا فإن «المرحى النقدية» لصاحبنا «المفكر القدير» قد تحولت إلى مزمور لا شأن للنقد فيه.

***

بعد هذه المغامرات جميعاً يبحر صاحبنا حامل الدروع «الأوحد» من جديد إلى ميناء كوخه الأصلي. وإن زوجته، شبح عنوان كتابه، لتندفع إلى لقائه «بكل حبور». وإن أول سؤال تطرحه هو: كيف حال الحمار؟

ويرد سانتشو: أفضل حالاً من سيده.

شكراً لله على ما أسداه لي من خير. لكن أخبرني الآن، يا صديقي، ماذا جنيت من ربح من تجوالك؟ أي ثوب جديد جئتني به؟

ويرد سانتشو: لم أجلب معي شيئاً من هذا القبيل، لكنني أجلب «العدم الخلاق، العدم الذي انطلاقاً منه، أنا الخالق، أخلق جميع الأشياء». وهذا يعني أنك سترينني في قدرة أحد آباء الكنيسة ورئيس أساقفة جزيرة، بل إحدى أفضل الجزر التي يمكن مصادفتها.

شكراً لله، يا كنزي، وليكن ذلك عاجلاً، لأننا في حاجة إلى ذلك بكل تأكيد. لكن ما هذه الجزيرة التي تتحدث عنها؟ إنني لم أفهم ذلك.

ويرد سانتشو: ليس العسل طعاماً للخنازير. لسوف ترين ذلك بنفسك في حينه، يا امرأة. لكنني أستطيع منذ الآن أن أخبرك بأنه لا شيء في العالم أبعث على السرور من شرف أن ينشد المرء المغامرات بوصفه أنانياً متفقاً مع نفسه وبوصفه السيد صاحب المحيا الحزين. وصحيح أن معظم هذه المغامرات لا «تبلغ غايتها الأخيرة» بحيث يتم «إرضاء المطلب \الإنساني» (كما هي رغبة الكائن البشري(*))، ذلك أن تسعاً وتسعين مغامرة من

(*) tan como el hombre querria، بالإسبانية في النص الأصلي.

كل مئة مغامرة تخفق وتسلك طريقاً شائكاً. إنني أعرف ذلك من خبرتي، لإنني خدعت في بعض هذه المغامرات، ورجعت إلى داري من بعضها الآخر وقد تعرضت للضرب والجلد. لكنه شيء رائع بالرغم من هذا كله، لأن المطلب "الأوحد» يلبى دائماً في جميع الأحوال حين يضرب المرء على وجهه عبر التاريخ بأسره، مستشهداً بجميع الكتب في حجرة القراءة في برلين، مقيماً مخيمه للاشتقاق اللغوي في سائر اللغات، مزوراً الحقائق التاريخية في جميع البلدان، متحدياً بكل تبجح الأبالسة، والشياطين، والغيلان، والجنيات، و«الأشباح»، متماسكاً بالخناق مع جميع آباء الكنيسة والفلاسفة، ومع ذلك متحملاً في النهاية تبعات هذه الأمور بشخصه وحده (راجع سرفانتس، الكتاب الأول، الفصل ٥٢).

٢ ـ التعليق التبريري[٢٢٢]

على الرغم من أن سانتشو قد راودته مختلف أصناف «الشكوك» ذات مرة، أيام معاناته الذل (سرفانتس، الفصلان ٢٦، ٢٧) بشأن الاستفادة من رتبة إكليريكية ذات دخل، فقد قرر مع ذلك، بعدما أطال التفكير في الظروف المتبدلة وفي كون وظيفته القديمة كخادم في أخوية دينية قد هيأته من أجل هذه الرتبة الجديدة، قرر أخيراً أن «ينتزع من رأسه» هذه الشكوك. ولقد أصبح رئيس أساقفة جزيرة باراتاريا وكاردينالاً، وبهذه الصفة جلس بطلعة مهيبة ووقار فوق إكليريكي بين المتقدمين في مجلسنا. وإننا لنعود الآن، بعد الفصل الطويل من «الكتاب»، إلى هذا المجلس.

صحيح أننا نجد «الأخ سانتشو» في مركزه في الحياة قد تغير حتى درجة كبيرة. إنه يمثل الآن الكنيسة الظافرة، بصورة متعارضة مع الكنيسة المناضلة التي كان عضواً فيها من قبل. إن وقاراً مهيباً قد أعقب الجعجعات الحربية في «الكتاب»؛ إن «شترنر» قد اتخذ مكان «الأنا». وإن هذا ليبين مدى صحة المثل الفرنسي القائل: ليس بين السمو والسخف إلا خطوة واحدة(*). ومنذ أن أصبح أباً كنسياً وجُعِل يكتب رسائل رعوية، فإن سانتشو لا يسمي نفسه إلا «شترنر». لقد تعلم هذه الطريقة «الوحداء» في الانسياق مع المتعة الذاتية من فويرباخ، لكن هذا لا يلائمه لسوء الحظ أكثر مما يلائم حماره العزف على المزمار. وحين يتحدث عن نفسه في صيغة المجهول، فإن الجميع يرون أن سانتشو «الخالق» يخاطب «خليقته» شترنر بصيغة المجهول، كما يخاطب صف ضابط بروسي جنوده[٢٢٣]، ويجب ألا يخلط بينه وبين قيصر في أي حال من الأحوال.. وإن الانطباع ليبعث على مزيد من الضحك

(*) il n'ya qu'un pas du sublime au ridicule، بالفرنسية في النص الأصلي.

لأن سانتشو لا يرتكب هذا التهافت إلا لينافس فويرباخ: «إن المتعة الذاتية» التي يحققها سانتشو في تمثيل دور الرجال العظام تصبح هنا رغماً عنه(*) متعة للآخرين.

إن الشيء «الخاص» الذي يأتي به سانتشو في «تعليقه»، بقدر ما لم «نستهلكه» من قبل في الفصل العارض، يستقيم في إقناعنا بمجموعة جديدة من الألحان المتغيرة على الفكرة الرئيسية المألوفة التي سبق العزف عليها بمثل تلك الرتابة المضجرة في «الكتاب». إن موسيقى سانتشو، التي لا تعرف، مثلها مثل موسيقى كهنة الإله الهندي فيشنو، سوى نغمة واحدة، تعزف هنا بنغم أعلى عدة درجات. بيد أن مفعولها المخدر يظل هو نفسه طبعاً. هكذا على سبيل المثال: يستأنف التعارض بين «الأناني» و«المقدس» من جديد، لكن هذه المرة تحت لافتات «باعث على الاهتمام»، «وغير باعث على الاهتمام» ومن بعد «باعث على الاهتمام» و«باعث على الاهتمام في المطلق»، ويعجن هذا التعارض ويعيد عجنه كما يفعل الخباز بعجينه، وهو ابتكار لا يمكن على أية حال أن يثير الاهتمام إلا لدى عشاق الخبز غير المخمر، خبز الفطير في اللغة العامية.

ومن المؤكد أنه يجب على المرء ألا يلوم مالكاً صغيراً برلينياً «مثقفاً لأنه حوَّل الشخص صاحب العلاقة إلى موضوع باعث على الاهتمام بواسطة حيلة أدبية. إن جميع الأوهام التي ابتدعها «معلمو المدارس»، وفقاً للفكرة المدللة عند سانتشو، تظهر هنا بوصفها مصاعب - شكوكاً قد «خلقها الفكر وحده»، و«من واجب النفوس المسكينة التي انخدعت بهذه الثرثرة وتعثرت بهذه الشكوك.. أن تتغلب عليها» بفعل «عدم الاكتراث» [الانتزاع الشهير من الرأس] (ص ١٦٢). ويعقب ذلك «بحث «لمعرفة ما إذا كانت «الشكوك» يجب أن تنتزع من رأس المرء «بالتفكير» أو «بعدم الاكتراث» ومعزوفة متمهلة نقدية - أخلاقية ينوح فيها على السلم الموسيقي الثانوي:

«يجب ألا يعوق عمل الفكر بالجدل الصاخب مثلاً» (ص ١٦٦).

وكي تطمئن أوروبا، وعلى الأخص إنكلترا العجوز الشابة الحزينة(**)، التي هي عرضة

(*) malgré lui، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) old merry and young sorry England، في الإنكليزية بالنص الأصلي.

للاضطهاد، فإن سانتشو لم يستقر كيفما اتفق على مقعده المثقوب(*) الرسولي حتى أصدر من هذه النيافة الرسالة الرعوية المتسامحة التالية:

«ليس المجتمع المدني عزيزاً على شترنر في أي حال من الأحوال، وليس في نيته مطلقاً توسيعه بحيث يبتلع الدولة والعائلة». «ص ١٨٩).

فليتذكر السيد كوبدن والسيد دونواييه هذا الأمر جيداً.

ويأخذ سانتشو في الحال، بحكم منصبه كرئيس للأساقفة، زمام الشرطة الروحية في يده، وفي الصفحة ١٩٣ يوبخ هيس على تشويشاته «غير المشروعة» التي تصبح أهلاً للعقوبة أكثر فأكثر بقدر ما تعظم الجهود التي يبذلها شيخنا الكنسي باستمرار من أجل تقرير الهوية. وكيما يبرهن لهيس هذا نفسه أن «شترنر» يملك أيضاً «بطولة الكذب»، هذه الصفة القويمة للأناني المتفق مع نفسه، فإنه يغني في الصفحة ١٨٨: «لكن شترنر لا يقول مطلقاًعلى النقيض مما يجعله هيس ينطق به - إن كل خطيئة الأنانيين السابقين إنما كانت منطوية في كونهم لم يعوا أنانيتهم حتى الآن». راجع علم الظواهر و«الكتاب» بكامله. أما الصفة الأخرى للأناني المتفق مع نفسه - السذاجة - فإنه يكشفها في الصفحة ١٨٢، حيث «لا يخالف» رأي فويرباخ بأن «الفرد شيوعي». وفي الصفحة ١٥٤ يُقرِّع جميع ناقديه الأدبيين - بحكم سلطته البوليسية دائماً - لأنهم «لم يتعمقوا في فكرة الأنانية كما يتصورها شترنر». وفي الحقيقة أنهم ارتكبوا جميعاً خطيئة الاعتقاد بأن الأنانية الفعلية هي المقصودة، في حين لم يكن المقصود سوى «فكرة» شترنر عنها.

وإن «التعليق التبريري» يثبت كذلك قدرة سانتشو على أن يلعب دور الأب الكنسي بالابتداء بعملية نفاق:

«إن رداً مقتضباً قد يكون ذا فائدة، إن لم يكن للنقاد الأدبيين الذين أتيت على ذكرهم، فعلى الأقل لقراء الكتاب الآخرين» (ص ١٤٧).

وإن سانتشو ليزعم هنا أنه متفانٍ ويؤكد أنه على استعداد للتضحية بوقته القيم من أجل

(*) chaise percée، بالفرنسية في النص الأصلي.

«منفعة» الجمهور، على الرغم من أنه يؤكد لنا في كل مكان أنه يضع نصب عينيه دائماً منفعته الخاصة وحدها، وعلى الرغم من أنه لا يسعى هنا سوى لإنقاذ جلده الإكليريكي فحسب.

وبذلك فقد انتهينا من العنصر «الخاص» الذي جلبه «التعليق». ومهما يكن من أمر، فإن «الأوحد»، الذي يرد كذلك في «الكتاب» في الصفحة ٤٩١، قد احتفظنا به حتى الآن بصورة احتياطية ليس من أجل «منفعة القراء الآخرين» بقدر ما احتفظنا به من أجل منفعة «شترنر» الخاصة. إن يداً تغسل الأخرى، وهو ما يترتب عليه بصورة لا جدال فيها أن «الفرد شيوعي».

إن إحدى المهمات الأصعب بالنسبة إلى الفلاسفة هي النزول من عالم الأفكار إلى العالم الواقعي. إن اللغة هي الواقع المباشر للفكر. وكما أن الفلاسفة منحوا الفكر وجوداً مستقلاً، كذلك لا بد لهم أن ينسبوا إلى اللغة وجوداً مستقلاً ليجعلوا منها ميدانهم الخاص. وهذا هو سر اللغة الفلسفية حيث الأفكار في شكل الكلمات تملك مضمونها الخاص. إن قضية النزول من عالم الأفكار إلى العالم الواقعي تتحول إلى قضية الانتقال من اللغة إلى الحياة.

لقد بيّنا أن الأفكار تكتسب وجوداً مستقلاً بنتيجة الوجود المستقل الذي ينسب إلى ظروف الأفراد والعلاقات القائمة في ما بينهم. ولقد بيّنا أنه إذا كان الإيديولوجيون والفلاسفة يعنون بهذه الأفكار على وجه الحصر وبصورة منهجية، الأمر الذي يؤدي إلى منهجة هذه الأفكار، فإنما ذلك نتيجة لتقسيم العمل، وأن الفلسفة الألمانية بصورة خاصة هي نتيجة لبنية المالكين الصغار في ألمانيا. وليس على الفلاسفة إلا أن ينقلوا لغتهم إلى اللغة العادية التي استخلصت منها كي يعترفوا بأنها لا تعدو كونها اللغة المشوهة للعالم الواقعي وكي يتحققوا من أنه لا اللغة ولا الأفكار تشكل بحد ذاتها مجالاً خاصاً، وأنها ليست سوى تجلي الظاهرات الفعلية للحياة.

إن سانتشو، الذي يتبع الفلاسفة في السراء والضراء، لا بد بالضرورة أن ينشد حجر الفلاسفة (*la pierre philosophale*). وتربيع الدائرة، وأكسير الحياة، أو ينشد «كلمة» تملك بصفتها كلمة القوة العجائبية على أن تفتح له الطريق المؤدي من ميدان اللغة والأفكار إلى الحياة الفعلية. ولقد تلوث سانتشو حتى درجة كبيرة بعشرته الطويلة مع دون كيخوت

بحيث يخفق في ملاحظة أن هذه «الرسالة»، هذه «الدعوة» التي يعتبرها رسالته ودعوته، ليست إلا نتيجة لإيمانه الأعمى بالكتب الفلسفية الثقيلة للتطواف الفرساني.

ويبدأ سانتشو بأن يبين لنا مرة أخرى، سيطرة المقدس والأفكار في العالم، هذه المرة في الشكل الجديد لسيطرة اللغة أو العبارة. ومن المؤكد أن اللغة تصبح عبارة جوفاء حالما تعطى وجوداً مستقلاً.

وفي الصفحة ١٥١، يسمي سانتشو العالم الحديث «عالم العبارات، عالماً كانت الكلمة في بدايته». وإنه ليصف بمزيد من التفصيل الحافز إلى مطاردته الكلمة السحرية:

«يسعى التأمل الفلسفي لأن يجد محمو لاًيكون عاماًحتى درجة عظيمة بحيث يتضمن جميع الأفراد... وكيما يتضمن هذا المحمول جميع الأفراد حقاً، يجب على كل فرد أن يظهر فيه على أنه ذات، يعني ليس كماهو فحسب، بل كمن هو أيضاً» (ص ١٥٢).

وبما أن التأمل «ينشد» مثل هذه المحمولات، التي أشار إليها سانتشو من قبل عندما تحدث عن الدعوة، والمصير، والواجب، والنوع، الخ، فإن البشر الفعليين بالتالي قد «نشدوا» أنفسهم حتى الآن «في الكلمة، في اللوغوس، في المحمول» (ص ١٥٣). فحتى الآن كان الاسم يستخدم حين يرغب المرء في أن يميز، في إطار اللغة، فرداً من فرد آخر، بوصفه شخصاً مماثلاً فحسب. لكن سانتشو لا يرضى بالأسماء العادية؛ فلما كان التأمل الفلسفي قد عيّن له مهمة إيجاد محمول عام جداً بحيث ينطوي على كل فرد على أنه ذات، فإنه ينشد الاسم الفلسفي، المجرد، «الاسم» الذي هو فوق جميع الأسماء، اسم الأسماء، الاسم المقولة الذي يميز،على سبيل المثال، سانتشو من برونو، ويميز كليهما من فويرباخ، بصورة دقيقة كما تفعل اسماؤهم الخاصة، وهو في الوقت نفسه يناسب ثلاثتهم جميعاً مثلما يناسب جميع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية، وهو ابتكار سوف يُدخل أعظم الاضطراب على السندات، وعقود الزواج، الخ. ويضع حداً بضربة واحدة لجميع مكاتب التسجيل وكتّاب العدل. إن هذا الاسم العجائبي، هذه الكلمة السحرية، التي تلفظ في اللغة موت اللغة، هذا الجسر الحميري (ânes) الذي يقود إلى الحياة، هذه الدرجة من السلم السماوي

الصيني هو - الأوحد. وإن الخصائص العجائبية لهذه الكلمة ترتل في المقطوعات الشعرية التالية:

«إن الأوحد يجب ألا يكون سوى تلك الطريقة الأخيرة، المائتة، من أجل التعبير عن أنت وأنا، لك ولي، يجب ألا يكون سوى البيان الذي يتحول على حين غرة ويصبح تأكيداً»؛

«تأكيداً ليس هو تأكيداً بعد الآن»،

«تأكيداً صامتاً، تأكيداً أبكم». (ص ١٥٣).

«ما لم يتم التعبير عنه هو الشيء الجوهري عنده (الأوحد)» (ص ١٤٩).

إنه «بلا تحديد» (المصدر نفسه).

«إنه يشير إلى محتواه الكامن خارج المفهوم وما وراءه» (المصدر نفسه).

إنه «مفهوم بلا تحديد وليس ثمة مفاهيم أخرى يمكن أن تجعله أكثر تحديداً» (ص ١٥٠).

إنه «التعميد» الفلسفي للأسماء الدنيوية. (ص ١٥٠).

«إن الأوحد كلمة منفصلة عن الفكر».

«إنه لا يملك أي محتوى فكري».

«إنه يعبّر عن كائن» «لا يمكن أن يوجد مرة أخرى، وبنتيجة ذلك لا يمكن التعبير عنه أيضاً»؛

«لأنه إذا كان في الإمكان التعبير عنه فعلياً وكلياً. فإنه سوف يوجد إذن، مرة ثانية، سوف يوجد في التعبير عنه» (ص ١٥١).

وبعدما غنى على هذا الغرار خصائص هذه الكلمة، فإنه يحيي في المقطوعات الشعرية التالية النتائج الحاصلة من اكتشاف قوتها العجائبية:

«إن الأوحد نهاية مملكة الأفكار المطلقة وخاتمتها» (ص ١٥٠).

«إنه حجر الزاوية لعالم العبارات الخاص بنا» (ص ١٥١).

«إنه المنطق الذي ينتهي إلى خاتمة حين يصير عبارة» (ص ١٥٣).

«في الأوحد يمكن للعلم أن ينحل في الحياة».

«لأن ما كان موضوعاًبالنسبة إليه يصبح هذا\الفرد أو ذلك»،

«الذي لا ينشد نفسه بعد الآن في الكلمة، في اللوغوس، في المحمول». (ص ١٥٣).

وصحيح أن سانتشو حصل من نقاده الأدبيين على التجربة الأليمة التي جعلته يعرف أن الأوحد يمكن أيضاً أن «يثبت في صورة مفهوم»، و«أن هذا ما يفعله خصومه» (ص ١٤٩)، الذين يعارضونه بشدة بحيث لا يشعرون البتة بالمفعول السحري المتوقع للكلمة السحرية، بل يغنون بدلاً من ذلك كما في الأوبرا: ليس الأمر كذلك، ليس الأمر كذلك(*)! وإن سانتشو ليتحول بصورة خاصة، بغضب عظيم ورصانة مهيبة، ضد صاحبه دون كيخوت - شيليغا. لأن إساءة الفهم عند هذا الأخير تفترض بصورة مسبقة «عصياناً" مكشوفاً ونكراناً تاماً لمركزه بوصفه «خليقة».

«لو أن شيليغا فهم أن الأوحد، بوصفه العبارة أو المقولة الفارغة كلياً من أي محتوى، يكف من جراء ذلك عن كونه مقولة، فلعله كان يستطيع أن يعترف به على أنه اسم ذاك الذي لا يملك بعد اسماً بالنسبة إليه» (ص ١٧٩).

وبالتالي فإن سانتشو يعترف هنا بكل وضوح بأنه ودون كيخوته يسعيان إلى الهدف الواحد نفسه، مع هذا الفرق الوحيد، ألا وهو أن سانتشو يتخيل أنه اكتشف فعلياً نجمة الصباح الحقيقية، في حين أن دون كيخوت، لا يزال غارقاً في الظلمة.

Ûf dem wildin leber

Der grunt – lôsen – werlde swebt(**)

وكان فويرباخ يقول في كتابه فلسفة\المستقبل، ص ٤٩:

«إن الوجود، القائم على أساس المعميات الصرفة، هو من جراء ذلك شيء معمى أيضاً. أجل، إنه المعمى الذي في غاية الجودة. هناك حيث تنتهي الكلمات، هناك فقط تبدأ الحياة، هناك فقط ينكشف سر الوجود».

(*) ce n’est pas ça, ce n’est pas ça، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) يسبح في البحر الكبدي المتوحش لعالم لا يسبر غوره. مايستر كوينرات فون وورزيبورغ: Diu guldin Smitt، المقطع ١٤٣، البحر الكبدي، بحر اسطورب متجلد تتعثر فيه المراكب وتتوقف عن الحركة.

لقد وجد سانتشو الانتقال من الواضح إلى المعمى(l'informulable)، لقد وجد الكلمة التي هي في وقت واحد أكثر وأقل من كلمة.

لقد رأينا أن كل قضية الانتقال من الفكر إلى الواقع، وبالتالي من اللغة إلى الحياة، لا وجود لها إلا في الوهم الفلسفي فحسب، يعني لا تسويغ لها إلا من أجل الوعي الفلسفي وحده، الذي لا يستطيع على الأرجح أن يرى بوضوح طبيعة وأصل انفصال مظهره عن الحياة. إن هذه القضية العظمى، بقدر ما تغلغلت في أذهان إيديولوجيينا، قد كان لا بدَّ بكل تأكيد أن تنتهي أخيراً إلى إحدى هذه الرحلات الفرسانية التائهة بحثاً عن كلمة تشكل، بوصفها كلمة، الانتقال موضوع البحث، تكف بوصفها كلمة عن أن تكون مجرد كلمة؛ كلمة تدلل بطريقة فوق لغوية عجيبة إلى طريق الخروج من اللغة إلى الشيء العقلي الذي ترمز إليه، وباختصار تلعب بين الكلمات الدور نفسه الذي يلعبه الله - الإنساني العادي بين البشر في الأسطورة المسيحية. إن ذلك الفيلسوف الذي يملك، من بين جميع الفلاسفة، الدماغ الأكثر فراغاً وشحاً لم يكن له بد من أن «ينهي» الفلسفة بإعلان أن عدمه الإيديولوجي الخاص هو نهاية الفلسفة وبالاحتفال بذلك بوصفه الدخول الظافر إلى الحياة «الجسدية». لقد كان هذا العدم الإيديولوجي الفلسفي النزعة يشكل، بحد ذاته، نهاية الفلسفة بصورة مسبقة، بالضبط مثلما كانت لغته غير المنطوقة تشكل نهاية كل لغة. لقد كان لانتصار سانتشو سبب آخر: فمن بين جميع الفلاسفة، كان هو أقلهم معرفة بمعطيات العالم الواقعي بحيث إن المقولات الفلسفية فقدت عنده آخر أثر للارتباط الواقعي، وبذلك آخر أثر للمعنى:

فامضِ الآن إذن، أيها الخادم الوديع والأمين سانتشو، امضِ أو بالأحرى اركب ظهر حمارك إلى متعتك الذاتية الفريدة و«استهلك» «أوحدك» حتى الحرف الأخير منه، هذا الذي سبق لكالديرون أن أنشد ألقابه العجائبية وقوته وشجاعته في الكلمات التالية(٢٢٤) :

L'unique
El valiente Campeon
El generoso Adalid
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin.

El siempre fiel Cristiano,
El almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandria, el Cadé
De Berbéria, de Egiph el Cid
Morabito, y gran señor
De jerusalem(*)

«وختاماً، ربما لن يكون من غير اللائق أن نذكِّر» سانتشو، سيد أورشليم العظيم، «بنقد» سرفانتس لسانتشو في دون كيخوت، الفصل العشرين، ص: ١٠١، طبعة بروكسيل، ١٦١٧. (راجع «التعليق» ص ١٩٤).

(*) المقاتل الجسور، القائد الكريم، الفارس الشهم، النصير الأشهر، المسيحي الصادق أبداً، أميرال أفريقيا السعيد، ملك الإسكندرية المطلق، قاضي أراضي البرابرة، سيد مصر، ولي أورشليم العظيم وسيدها.

خاتمة مجلس لايبزيغ

إن القديس برونو والقديس سانتشو، المدعو ماكس أيضاً، بعد ما طردا جميع معارضيهم من المجلس، قد عقدا تحالفاً أبدياً وأنشدا هذه الأغنية الثنائية المؤثرة، وهما يهزان رأسيهما بود الواحد للآخر مثل موظفين امبراطوريين كبيرين.

القديس سانتشو

«إن الناقد هو الناطق الحقيقي باسم الجماهير... إنه أميرها وقائدها العام في حرب التحرر ضد الأنانية» (الكتاب، ص ١٨٧).

القديس برونو

«إن ماكس شترنر هو الزعيم والقائد العام لجيش الصليبيين» (ضد النقد). «وهو في الوقت نفسه أشد المقاتلين جميعاً بأساً وجسارة». (ويغان، ص ١٢٤).

القديس سانتشو

«ننتقل الآن إلى تقديم الليبرالية السياسية والاجتماعية أمام محكمة الليبرالية الإنسانية أو النقدية» (أي النقد النقدي». الكتاب، ص ١٦٣).

القديس برونو

«إن الليبرالي السياسي الذي يرغب في تحطيم الإرادة الذاتية(*)، والليبرالي الاجتماعي الذي يرغب في تدمير الملكية، ينهاران جميعاً حين يجابهان الأوحد وملكيته. إنهما ينهاران تحت الحد النقدي» (أي المسروق من النقد) «للأوحد». (ويغان، ص ١٢٤).

(*) تلاعب بكلمة «eigen» - خاص، خصوصي؛ «Eigenwille» الإرادة الذاتية، «Eigentum»- ملكية.

القديس سانتشو

«ليس ثمة فكر في مأمن من النقد، لأن النقد هو الفكر المفكر بالذات... النقد أو بالأحرى هو» (أي القديس برونو). (الكتاب، ص ١٩٥، ١٩٩).

القديس برونو

(يقاطعه منحنياً)

«إن الليبرالي النقدي وحده ... لا يسقط [أمام] النقد لأنه هو نفسه [الناقد]» (ويغان، ص ١٢٤).

القديس سانتشو

«إن النقد، والنقد وحده، على مستوى حقبتنا، ولا جدال في أن النقد هو أكمل النظريات الاجتماعية... ففيه يبلغ مبدأ المحبة المسيحي، المبدأ الاجتماعي الحقيقي، تعبيره الأنقى، وتجري آخر تجربة ممكنة من أجل تحرير الإنسان من حصريته [و] غريزته المنفرة؛ إنه صراع ضد الأنانية في شكلها الأبسط، وبالتالي في شكلها الأصلب». («الكتاب»، ص ١٧٧).

القديس برونو

«هذه الأنا هي... اكتمال حقبة تاريخية سابقة ونقطتها القمية. إن الأوحد هو الملجأ الأخير في العالم القديم، المخبأ الأخير الذي يستطيع العالم القديم أن يشن هجومه منه» على النقد التقدمي... «هذه الأنا هي الأنانية الأشد تطرفاً والأشد عنفواناً والأكثر جبروتاً للعالم القديم» (أي للمسيحية)... «هذه الأنا هي الجوهر في صلابته الأصلب». (ويغان، ص ١٢٤).

بعد هذا الحوار الودي، يحل شيخا الكنيسة الكبيران المجلس. ومن ثم يتصافحان في صمت. إن الأوحد «ينسى ذاته في سلوان ذاتي عذب» من دون أن «يضيع كلياً» على أية حال، والناقد «يبتسم» ثلاث مرات، ومن بعد «يمضي في سبيله بصورة لا تقاوم، واثقاً بالنصر وظافراً».

المجلد الثاني

[نقد الاشتراكية الألمانية
في
أشخاص أنبيائها المختلفين]

الاشتراكية الحقيقية

إن العلاقة[٢٢٥] بين الاشتراكية الألمانية والحركة البروليتارية في فرنسا وإنكلترا هي العلاقة ذاتها التي صادفناها في المجلد الأول (راجع «القديس ماكس» «الليبرالية السياسية») بين الليبرالية الألمانية كما كانت قائمة حتى ذلك الحين وحركة البورجوازية الفرنسية والإنكليزية، ولقد ظهر، جنباً إلى جنب مع الشيوعيين الألمان، عدد من الكتَّاب الذين تبنوا بعض الأفكار الشيوعية الفرنسية والإنكليزية ومزجوها مع مقدماتهم الفلسفية الألمانية الخاصة. إنَّ هؤلاء «الاشتراكيين» أو «الاشتراكيين الحقيقيين» كما يسمون أنفسهم لا يرون في الأدب الشيوعي الأجنبي التعبير عن حركة فعلية ونتاجها، بل كتابات نظرية صرفة كلياً من «الفكر الصرف»، تماماً كما يتخيلون أن تلك هي الحال بالنسبة إلى الأنظمة الفلسفية الألمانية. ولا يخطر في بالهم قط أنَّ هذه الكتابات، حتى حين تبشر بالأنظمة، فهي تنطلق من الحاجات العملية، من كل شروط الحياة الخاصة بطبقة معينة في بلدان معينة... وإنهم يثقون بكل براءة بالوهم الذي ينطوي عليه عدد كبير من هؤلاء الممثلين للأحزاب الفكرية الذين يعتقدون أنَّهم معنيون في مؤلفاتهم بالنظام الاجتماعي «الأكثر معقولية» وليس بحاجات طبقة معينة وزمن معين. إن الأوضاع الفعلية تفوت هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين، المنغمسين جداً في إيديولوجيتهم، وإن نشاطهم تجاه الفرنسيين والإنكليز «غير العلميين» يستقيم في المحل الأول في التسليم بسطحية هؤلاء الأجانب وتجريبيتهم «الفظة» لازدراء الجمهور الألماني، وفي التسبيح بأمجاد «العِلم الألماني» وتكليفه بمهمة الكشف عن حقيقة الشيوعية والاشتراكية[٢٢٦]، وأخيراً، التعريف بالاشتراكية الحقيقية، المطلقة. وإنهم لينصرفون في الحال إلى العمل، منفذين هذه المهمة بوصفهم ممثلين «للعِلم الألماني»، بالرغم من كونهم في معظم الأحوال غرباء عن هذا «العلم»، بقدر غربتهم عن الكتابات الأصلية للفرنسيين

والإنكليز الذين لا يعرفونهم إلا من تصنيفات شتاين وأولكرز[٢٢٧] الخ. وما هي «الحقيقة» التي يضفونها على الاشتراكية والشيوعية؟ بما أنهم يجدون الأفكار المحتواة في الأدبيات الاشتراكية والشيوعية مستعصية على إدراكهم - وذلك من جهة، من جراء جهلهم بالمؤلفات والنصوص المسجلة فيها، ومن جهة ثانية، من جراء مفهومهم الخاطئ المشار إليه أعلاه عن الأدبيات الاشتراكية والشيوعية - فإنهم يحاولون إيضاحها بالاستنجاد بالإيديولوجية الألمانية، وعلى الأخص إيديولوجية هيغل وفويرباخ. إنهم ينتزعون الأنظمة الشيوعية والكتابات النقدية والجدلية من الحركة الفعلية التي ليست تلك الأنظمة والكتابات سوى تعبير عنها، كي يقارنوها بعدئذٍ بصورة اعتباطية مع الفلسفة الألمانية. إنهم يفصلون وعي بعض مجالات الحياة المحددة تاريخياً عن هذه المجالات نفسها ويقيمونه بمصطلحات الوعي الحقيقي المطلق، يعني وعي الفلسفة الألمانية. وإنهم ليحولون بمنطق تام أوضاع هؤلاء الأفراد أو أولئك إلى أوضاع «الإنسان» ويفسرون أفكار هؤلاء الأفراد المعينين فيما يتعلق بأوضاعهم الخاصة على أنها أفكار عن «الإنسان». وحين يفعلون ذلك يغادرون ميدان الواقع، ميدان التاريخ، ويرجعون إلى ميدان الإيديولوجية، ويستطيعون عندئذٍ من دون أية صعوبة، نتيجة جهلهم للعلاقات الفعلية للأشياء، أن يستبدلوها برابطة وهمية ما،بمعونة الطريقة «المطلقة» أو أية طريقة إيديولوجية أخرى. إنَّ هذه الترجمة للأفكار الفرنسية إلى لغة الإيديولوجيين الألمان وهذه العلاقات الاعتباطية المصطنعة بين الشيوعية والإيديولوجية الألمانية تشكل إذن، ما يسميه هؤلاءالبشر «الاشتراكية الحقيقية» والتي ينادون بها على رؤوس الأشهاد بوصفها «فخر الأمة ومثار غيرة الجيران جميعاً»، على غرار حزب التوري [*tories*][٢٢٨] حين يمجد الدستور الإنكليزي.

وهكذا فليست الاشتراكية الحقيقية سوى صورة متسامية عن الشيوعية البروليتارية وأحزابها وفرقها التي هي من أصل واحد في فرنسا وإنكلترا، مرسومة في سماء الذهن الألماني، وسماء العاطفة الألمانية أيضاً كما سنرى. إن الاشتراكية الحقيقية، التي تزعم أنها قائمة على «العلم»، هي بدورها علم باطني في المحل الأول، وأدبياتها النظرية مخصصة لأولئك القلة الذين تدربوا على أسرار «الذهن المفكر». بيد أن لها أدبيات خارجية كذلك؛

فلما كانت معنية بالعلاقات الاجتماعية، الخارجية، كان لا بد لها من القيام بشكل ما من الدعاية. وفي هذه الأدبيات الخارجية لا تتوجه بعد الآن إلى «الذهن المفكر» الألماني، بل إلى «العاطفة»الألمانية. ويزداد هذا الأمر سهولة ما دامت الاشتراكية الحقيقية، غير المعنية بعد الآن بالكائنات البشرية الفعلية بل «بالإنسان»، قد فقدت كل حماسة ثورية، فهي تنادي بدلاً من ذلك بمحبة الجنس البشري الكلية. وهكذا فهي لا تتوجه إلى البروليتاريين، بل إلى الطبقتين الأكثر عدداً من البشر في ألمانيا، إلى المالكين الصغار بأوهامهم الخيرية وإلى إيديولوجيي هؤلاء المالكين الصغار بالذات، الفلاسفة وتلامذتهم؛ إنها تتوجه على العموم إلى ذلك الوعي «العامي» أو غير العامي الذي يسود في ألمانيا في الوقت الحاضر.

إن تشكل هذه الفرقة الهجينة ومحاولة توفيق الشيوعية مع الأفكار السائدة في ذلك الحين قد كانتا نتيجتين حتميتين للشروط القائمة حالياً في ألمانيا. وكان لا يقل حتمية عن ذلك أن يتوصل عدد من الشيوعيين الألمان، منطلقين من موقف فلسفي، إلى الشيوعية بالمرور بهذه المرحلة، بينما غيرهم من الذين لم يستطيعوا التخلص من أشراك هذه الإيديولوجية، لا بدَّ أن يستمروا في التبشير بهذه الاشتراكية الحقيقية حتى آخر أيامهم، وبالتالي فلسنا نملك وسيلة لمعرفة ما إذا كان أولئك «الاشتراكيون الحقيقيون» الذين حررت أعمالهم التي انتقدناها هنا قبل بعض الوقت، لا يزالون يحافظون على موقفهم أم ما إذا كانوا قد تجاوزوه. إننا غير معنيين بالأفراد على الإطلاق؛ إننا نأخذ فقط بعين الاعتبار الكتابات المطبوعة بوصفها أوراق مصنفٍ يعبِّر عن اتجاه محتوم في بلد هو في مثل ركود ألمانيا.

لكن الاشتراكية الحقيقية، بالإضافة إلى ذلك، قد عبّدت الطريق أمام استغلال الحركة الاجتماعية من قبل جمهرة من رجال الأدب الذين ينتسبون إلى ألمانيا الفتاة (la jeune allemagne)[٢٢٩]، ودجالين وحملة أقلام من مختلف الأصناف. إن انعدام الصراعات الحزبية الفعلية، العملية والحامية الوطيس، في ألمانيا قد كان معناه أن الحركة الاجتماعية نفسها كانت في البدء حركة أدبية. إن الاشتراكية الحقيقية تمثل الحركة الاجتماعية الأدبية في شكلها الصرف، وقد تشكل وجودها بصورة مستقلة عن المصالح الحزبية الفعلية، وهي تنوي الآن، بعد تكوّن الحزب الشيوعي، أن تستمر في الوجود رغماً عنه. ومن المفروغ منه

أنه منذ أن ظهر حزب شيوعي حقيقي في ألمانيا، فإن جمهور الاشتراكية الحقيقية سوف يقتصر أكثر فأكثر على المالكين الصغار وعلى حملة الأقلام العاجزين والمفلسين الذين يمثلون ذلك الجمهور.

(١)
الحوليات الرينانية
أو
فلسفة الاشتراكية الحقيقية

أ ـ «الشيوعية والاشتراكية والإنسانية»[١٣٠]
(الحو[ليات] الرينا[نية])[١٣٢] المجلد الأول ـ ص ١٦٧ وما يليها.

نبدأ بهذه المقالة لأنها تبسط بوعي تام وبثقة عظيمة بالنفس الطابع القومي الألماني للاشتراكية الحقيقية.

ص ١٦٨: «يبدو أن الفرنسيين لا يفهمون رجالهم العباقرة. ويأتي العلم الألماني لمساعدتهم عند هذه النقطة، مقدماً في الاشتراكية النظام الاجتماعي الأكثر عقلانية، إذا كان في إمكان المرء أن يتحدث بصيغة التفضيل بشأن العقل».

وهكذا فإن «العلم الألماني» يقدم هنا نظاماً اجتماعياً، بأنه «النظام الاجتماعي الأكثر عقلانية» «في الاشتراكية». إن الاشتراكية ترجع إلى فرع من ذلك العلم الألماني الكلي القوة، الحاضر في كل مكان، الشامل، الذي هو قادر حتى على تأسيس مجتمع. ومما لا ريب فيه أن الاشتراكية فرنسية الأصل، لكن الاشتراكيين الفرنسيين كانوا «ألماناً» في ذاتهم، وهذا هو السبب في أن الفرنسيين الفعليين «لم يفهموهم». وهكذا يستطيع الكاتب أن يقرر:

«إن الشيوعية فرنسية، أما الاشتراكية فألمانية: إنه لمن حسن حظ الفرنسيين أنهم يملكون مثل هذه الغريزة الاجتماعية الحادة جداً، التي سوف تخدمهم ذات يوم كبديل عن الاستقصاء العلمي. إن هذه النتيجة قد تقررت سلفاً من جراء الطريقين اللذين اتبعهما

الشعبان في تطورهما؛ فالفرنسيون وصلوا إلى الشيوعية عن طريق السياسة» (وهكذا نعرف الآن كيف توصل الشعب الفرنسي إلى الشيوعية)؛ «وقد وصل الألمان إلى الاشتراكية» (يعني الاشتراكية الحقيقية)؛ «عن طريق الميتافيزيقيا، التي تحولت في آخر الأمر إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)؛ وفي آخر المطاف، فإن كلتيهما قد انحلتا في الإنسانية».

بعد تحويل الشيوعية والاشتراكية إلى نظريتين تجريديتين، إلى مبدأين، فهل ثمة ما هو أسهل من أن تستنبط أية وحدة هيغلية تحلو لك من هذين النقيضين وأن تعطيها أي اسم غامض تختاره. وبذلك لا تكون قد ألقيت نظرة نافذة على «الطريق الذي اتبعه الشعبان في سياق تطورهما»، بل تكون قد برهنت أيضاً بصورة لامعة أن الفرد الذي ينصرف إلى هذا التأمل يتفوق على الفرنسيين والألمان على حد سواء.

وعلى أية حال، فإن العبارة منسوخة بصورة حرفية على وجه التقريب عن كتاب بوتمان، المواطن الألماني[٢٣٢]، ١٨٤٥، ص ٤٣ وغيرها؛ إن «الاستقصاء العلمي» الذي يقوم الكاتب به بشأن الاشتراكية يقتصر هو الآخر على نسخة ثانية عن جميع الأفكار المحتواة في هذا الكتاب، وفي الأوراق الإحدى والعشرون، وفي كتابات أخرى يعود تاريخها إلى الأيام الأولى للشيوعية الألمانية.

ولن نقدم في هذه المقالة سوى بعض الأمثلة هنا عن الاعتراضات المرفوعة ضد الشيوعية:

ص ١٦٨: «إن الشيوعية غير قادرة على ربط الذرات لتجعل منها كلاً عضوياً».

إن من يطالب بربط «الذرات الفردة» في «كل عضوي» كمن يطالب بتربيع الدائرة.

«إن الشيوعية، كما ينادى بها في فرنسا حالياً، مركزها الرئيسي، تتخذ شكل المعارضة الفظة (*grossière*) ضد التفكيك الأناني لدولة البقال؛ إنها لا تتجاوز قط هذه المعارضة السياسية؛ إنها لا ترتفع قط إلى الحرية المطلقة وغير المشروطة». (المصدر نفسه).

تلك هي المسلّمة النموذجية للإيديولوجية الألمانية: «الحرية المطلقة غير المشروطة» التي ليست هي إلا الصيغة العملية «للفكر المطلق غير المشروط». وإنه لمن المؤكد أن الشيوعية الفرنسية «فظة» لأنها التعبير النظري عن معارضة واقعية؛ ومهما يكن من أمر، فإن

الكاتب يعتقد أنه كان من واجب الشيوعية الفرنسية أن تتجاوز هذه المعارضة بالافتراض الضمني بأنها قد حلت في الخيال. راجعوا على أي حال كتاب المواطن، ص ٤٣، الخ.

«يمكن للطغيان أن يستمر تماماً في ظل الشيوعية، لأنها ترفض استمرار النوع». (ص ١٦٨).

يا للنوع السيء الطالع؛ إن «النوع» و«الطغيان» قد وجدا حتى هذا الحين بصورة متزامنة، لكن الشيوعية تتيح «للطغيان» أن يستمر بالضبط لأنها تنقض «النوع». وكيف تعمل الشيوعية على نقض «النوع» في رأي اشتراكينا الحقيقي؟ إنها «تضع الجماهير نصب عينيها» (المصدر نفسه).

«في الشيوعية لا يكون الإنسان واعياً لماهيته... إن تبعيته ترجع من قبل الشيوعية إلى العلاقة الأدنى والأقسى، إلى التبعية للمادة الخام - انفصال العمل والمتعة. إن الإنسان لا يبلغ الفعالية الأخلاقية الحرة».

وكيما نقدر «الاستقصاء العلمي» الذي قاد اشتراكينا إلى هذه الفرضيات، فإنه من الضروري بمكان أن نأخذ بعين الاعتبار الفقرة التالية:

«إن الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين... لا يملكون أي فهم نظري على الإطلاق لماهية الاشتراكية... وحتى الشيوعيين الراديكاليين» (الفرنسيين) «لا يزالون عاجزين عن تجاوز نقيضة العمل والمتعة... لم يرتفعوا بعد إلى فكرة الفعالية الحرة... إن الفرق الوحيد بين الشيوعية وعالم البقال هو أن الاغتراب التام للملكية الإنسانية الواقعية يجب أن يتحرر في الشيوعية من أي مصادفة، أي يجب أن يؤمثل». (كتاب المواطن، ص ٤٣).

وهذا يعني أن اشتراكينا الحقيقي يأخذ على الفرنسيين أنهم يملكون وعياً صحيحاً لشروطهم الاجتماعية الفعلية بدلاً من أن يسلطوا الضوء على وعي الإنسان «لماهيته». إن جميع الاعتراضات التي يرفعها هؤلاء الاشتراكيون الحقيقيون ضد الفرنسيين تتلخص فيما يلي: إنهم لا يعتبرون فلسفة فويرباخ خلاصة حركتهم في مجموعها. إن ما يتخذه الكاتب منطلقاً له هي تلك الصيغة الجاهزة عن انفصال العمل والمتعة. وبدلاً من أن ينطلق من هذه القضية، فإنه يقلب إيديولوجياً الأمر كله رأساً على عقب، ويبدأ من انعدام الوعي عند

الإنسان، ويستخلص منه تبعيته «حيال المادة الخام» ويفترض أن هذه التبعية تتحقق في «انفصال العمل والمتعة». وعلى أية حال، فإننا سوف نرى في وقت لاحق إلى أين ينتهي اشتراكينا الحقيقي باستقلاله «عن المادة الخام».

وعلى العموم، فإن هؤلاء السادة جميعاً يظهرون رقة مرموقة في الشعور. إن الأمور جميعاً تصدمهم، وعلى الأخص المادة؛ وإنهم ليشكون من الفظاظة في كل مكان. ولقد كانت لدينا أعلاه «نقيضة فظة»، أما الآن فإن لدينا «العلاقة الأقسى» «للتبعية للمادة الخام».

ينادي الألماني بملء شدقيه:

لا يجوز أن يكون الحب بالغ الفظاظة،

وإلا تأذت صحتك[٢٣٣].

إن الفلسفة الألمانية، في قناعها الاشتراكي، تعنى طبعاً بصورة شكلية «بالواقع الفظ»، لكنها تبقى دائماً على مسافة محترمة منه وتصيح به بنغمات هستيرية هائجة: لا تلمسني[*]:

بعد هذه الاعتراضات العلمية على الشيوعية الفرنسية، نأتي إلى فقرات تعالج مسائل تاريخية، وهي تبرهن بصورة لامعة على «الفعالية الأخلاقية الحرة» و«الاستقصاء العلمي» لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي، وكذلك على استقلاله عن المادة الخام.

في الصفحة ١٧٠، يتوصَّل إلى «النتيجة» بأن الشيوعية الوحيدة «الموجودة» هي «الشيوعية الفرنسية الفظة» (الفظة مرة أخرى). إن إنشاء هذه الحقيقة بصورة قبلية ينفذ «بغريزة اجتماعية» عظيمة ويبين أن «الإنسان أصبح واعياً لماهيته». أصغوا إلى ما يلي:

«ليس ثمة شيوعية أخرى، لأن ما أنتجه وايتلينغ لا يعدو كونه إعداداً للأفكار التي تعلمها في باريس وجنيف من فورييه والشيوعيين».

«ليس ثمة» شيوعية إنكليزية، «لأن ما أنتجه وايتلينغ»، الخ. إن توماس مور، ودعاة التسوية[٢٣٤]، وأوين، وثومبسون، وواتس، وهوليواك، وهارني، ومورغان، وساوثويل، وغودوين، وبارمباي، وغريفس، وأدموندز، وهوبسون، وسبينس، سوف يذهلون أو ينقلبون في أضرحتهم حين يسمعون أنهم ليسوا شيوعيين. «ذلك» أن وايتلينغ ذهب إلى باريس وجنيف.

(*) noli me tangere، باللاتينية في النص الأصلي.

وفيما عدا ذلك، فإن شيوعية وايتلنغ تبدو مختلفة عن «الشيوعية الفرنسية الفظة» المسماة البابوفيه بصورة مبتذلة، ما دامت تحتوي على بعض من «أفكار فورييه» أيضاً.

«كان الشيوعيون منصرفين بصورة خاصة إلى رسم أنظمة فلسفية أو أنظمة اجتماعية جاهزة (إيكاريا كابيه Icarie de cabet)، الهناءة [*la félicité*][٢٣٥]، وايتلينغ). ومهما يكن من أمر، فإن جميع الأنظمة ذات طبيعة عقائدية وديكتاتورية». (ص ١٧٠).

إن الاشتراكية الحقيقة، بهذا الحكم على الأنظمة عامة، قد وفرت بالطبع على نفسها مشقة دراسة الأنظمة الشيوعية ذاتها. ولقد أسقطت بضربة واحدة ليس إيكاريا[٢٣٦] وحدها بل جميع الأنظمة الفلسفية من أرسطو حتى هيغل، ونظام الطبيعة[٢٣٧]، والنظام النباتي للينيه وجوسيو، وحتى النظام الشمسي. وفيما عدا ذلك، فيما يتعلق بالأنظمة نفسها، فقد ظهرت جميعها في أوائل الحركة الشيوعية وكان لها في ذلك الحين قيمة دعائية: لقد كانت روايات شعبية تقابل على أفضل وجه وعي البروليتاريين غير المتطور بعد، هؤلاء البروليتاريون الذين أخذوا لتوهم يخطون خطاهم السريعة. وإن كابيه نفسه يسمي كتابه إيكاريا «رواية فلسفية»: ولا يجوز في أي حال من الأحوال أن يحكم عليه من نظامه، بل بالحري من كتاباته الجدلية، وعلى العموم من مجمل نشاطه بوصفه زعيماً حزبياً. وإن في بعض هذه الروايات، مثلاً: نظام فورييه (*le système de fourier*)، نسمة من الشاعرية الحقيقية؛ أما الروايات الأخرى، مثل نظامي أوين وكابيه، فلا تبدي ذرة من خيال، وقد كتبت بطريقة الجرد التجاري، أو بأسلوب يتطلع إلى آراء الطبقة التي يجب التأثير فيها، على طريقة المحامي البارع. ومع تطور الحزب تفقد هذه الأنظمة كل أهمية، وفي أفضل الأحوال يحتفظ باسمها وحده الذي يتخذ إذن، شعاراً. من ذا في فرنسا يؤمن بإيكاريا، ومن ذا في إنكلترا يؤمن بمشاريع أوين المختلفة، المعدلة أبداً، والتي كان هو نفسه يغيرها ليأخذ بعين الاعتبار متطلبات الدعاية بين طبقات معينة أو ظروف الساعة المتغيرة؟ أما إن المحتوى الفعلي لهذه الأنظمة يستقيم قليلاً جداً في شكلها المنهجي، فهذا ما يبينه على أفضل صورة تلامذة فورييه المستقيمون من الديمقراطية السلمية [*Démocratie pacifique*][٢٣٨] الذين يقفون، بالرغم من كل استقامتهم، على طرفي نقيض مع فورييه باعتبارهم مذهبيين بورجوازيين. ويستقيم المحتوى الحقيقي لجميع

هذه الأنظمة الذائع الصيت في حاجات الزمن الذي نشأت فيه. وإن كل نظام منها يقوم على أساس كل تطور الأمة السابق، على الشكل الذي أعطاه التاريخ لعلاقاتها الطبقية مع عواقبها السياسية والأخلاقية والفلسفية وغيرها. وإن التأكيد بأن جميع الأنظمة عقائدية وديكتاتورية لا يملك معنى فيما يتعلق بهذا الأساس وهذا المحتوى للأنظمة الشيوعية. فالألمان لا يواجهون، كما هي حال الفرنسيين والإنكليز، علاقات طبقية تامة التطور. وبالتالي فإنه لا يسع الشيوعيين الألمان إلا أن يؤسسوا نظامهم على علاقات الطبقة التي نشأوا منها. وهكذا فإنه من الطبيعي تماماً أن يكون النظام الشيوعي الألماني الوحيد القائم نسخة عن الأفكار الفرنسية في منظور محدود بفعل الظروف الحقيرة التي يعيشها الحرفي.

«إن جنون كابيه، الذي يصر على أنه من واجب العالم بأسره أن يشترك في صحيفته الشعبي»، (ص ١٦٨)، للبرهان على الطغيان الذي لا يزال مستمراً في إطار الشيوعية. وإذا ما بدا بأن صاحبنا يقبل بصورة مشوهة المطالب التي يفرضها زعيم حزبي على حزبه، تحفزه ظروف خصوصية وخطر تبذير وسائل مالية محدودة، كيما يحكم من بعد على هذه المطالب استناداً إلى مقياس «ماهية الإنسان»، فلا بدَّ بكل تأكيد أن يستنتج أن هذا الزعيم الحزبي وجميع الأعضاء الحزبيين الآخرين «مجانين»، في حين أن الوجوه اللاحزبية بصورة صرفة، كما هي حاله وحال «ماهية الإنسان»، تتمتع وحدها بعقل سليم. لكن فليتجشم عناء اكتشاف الأوضاع الحقيقية من قراءة كتاب كابيه، خطي القويم.

وأخيراً، فإن كل التعارض بين مؤلفنا والاشتراكيين الحقيقيين والإيديولوجيين الألمان عامة من جهة، وبين الحركات الواقعية للأمم الأخرى من جهة ثانية، يتلخَّص في عبارة كلاسيكية واحدة: إن الألمان يحكمون على سائر الأشياء من وجهة نظر الأزلية(*) (وفقاً لماهية الإنسان)، أما الأجانب فينظرون إلى الأمور جميعاً بصورة علمية، وفقاً للبشر الفعليين والظروف الفعلية التي يواجهونها. إن أفكار الأجنبي وأعماله معنية بالوقت الحاضر، أما أفكار الألماني وأعماله فمعنية بالأزلية. وهذا ما يعترف اشتراكينا الحقيقي به كما يلي:

(*) Sub specie aeterni، باللاتينية في النص الأصلي.

«إن اسم الشيوعية بالذات، الذي يعبر عن معارضة التنافس، يكشف عن ضيقها؛ لكن هذا الإطار الذي تنحبس فيه، الذي ربما يكون صالحاً اليوم بوصفه شعاراً حزبياً، هل سيستمر إلى الأبد؟».

وبعدما تخلّص الكاتب كلياً بهذه الطريقة من الشيوعية، فإنه ينتقل إلى ضدها، الاشتراكية.

«إن الاشتراكية تقيم ذلك النظام الفوضوي الذي هو خاص جوهرياً بالنوع البشري وبالكون على حدٍّ سواء» (ص ١٧٠). ومما لا ريب فيه أن ذلك هو السبب في أنها لم توجد حتى الآن بالنسبة إلى «النوع البشري)». إن التنافس الحر لأكثر «فظاظة» من أن يظهر في نظر اشتراكينا الحقيقي على أنه «نظام فوضوي».

«إن الاشتراكية، الواثقة كل الثقة بالجوهر الأخلاقي للجنس البشري»، ترسم أن «وحدة الجنسين هي ويجب أن تكون مجرد التعبير الأعلى عن الحب؛ لأن الطبيعي وحده حقيقي، والحقيقي أخلاقي» (ص ١٧١).

إن السبب في أن "الوحدة، الخ، الخ، هي ويجب أن تكون» ينطبق على جميع الأشياء. مثال ذلك «أن الاشتراكية، الواثقة كل الثقة بالجوهر الأخلاقي» للقرود، يمكنها تماماً أن ترسم أن الاستمناء الذي يحدث بصورة طبيعية بين هذه القرود «هو ويجب أن يكون مجرد التعبير الأعلى عن الحب» الذاتي، «لأن الطبيعي وحده حقيقي، والحقيقي أخلاقي».

ولسوف يكون من العسير أن نقول بأي مقياس تحكم الاشتراكية على ما هو «طبيعي».

«إن النشاط والمتعة يتطابقان في الطبيعة الخصوصية للإنسان؛ إن هذه الطبيعة الخصوصية هي التي تحدِّد ذينك النشاط والمتعة، وليس منتجات خارجية عنه».

«لكن بما أن هذه المنتجات لا غنى عنها من أجل النشاط، يعني من أجل الحياة الحقيقية، وبما أنها قد انفصلت، إذا جاز التعبير، عن الجنس البشري من جراء النشاط المشترك للجنس البشري بمجموعه، فهي أو يجب أن تكون إذن، الأساس المشترك لكل التطور اللاحق (جماعية الخيرات)».

«إن المجتمع الحالي قد أصبح في الحقيقة متوحشاً جداً بحيث ينقض الأفراد على

منتجات عمل الغير بشراهة حيوانية، وبذلك يجعلون شخصيتهم تتفسخ (\أصحاب الدخل)؛ وإنه ليترتب على ذلك بصورة حتمية أن آخرين ضمرت خاصتهم (شخصيتهم الإنسانية الخاصة) لا من جراء الكسل بل من جراء الجهد المنهك، يضطرون إلى الإنتاج مثل \الآلات (البروليتاريون)... ومهما يكن من أمر، فإن طرفي مجتمعنا، أصحاب الدخل والبروليتاريين، هما على مستوى واحد من التطور، فكلاهما تابعان لأشياء خارجة عنهما»؛ إنهم «زنوج» (كما كان القديس ماكس يعبِّر عن ذلك) (ص ١٦٩، ١٧٠).

إن «النتائج» التي توصل إليها أعلاه صاحبنا «المغولي» بشأن «وضعيتنا الزنجية» هي التعبير الأكمل عما عمدت الاشتراكية الحقيقية حتى الآن» إلى فصله عن نفسها كمنتج لا غنى عنه من أجل الحياة الحقيقية»؛ إنَّه يعتقد أن «الجنس البشري بأكمله لا بد أن ينقض عليها» «بشراهة حيوانية» من جراء «طبيعة الإنسان الخصوصية».

إن المفاهيم الأربعة -«أصحاب الدخل»، «البروليتاريون»، «مثل الآلات» و«جماعية الخيرات» - هي على أية حال بالنسبة إلى صاحبنا المغولي «منتجات خارجة عنه» يستقيم «نشاطه» و«متعته» حيالها في استخدامها، بفعل الحدس الصرف، من أجل الدلالة على النتائج التي يحصل عليها «بإنتاجه مثل آلة».

ويقال لنا إن المجتمع قد أصبح متوحشاً، وبنتيجة ذلك فإن الأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع بالذات يعانون مختلف أصناف العاهات. إن المجتمع ينفصل عن هؤلاء الأفراد، ويصبح كياناً مستقلاً، ويتحول إلى غابة متوحشة من تلقاء ذاته، والأفراد إنما يعانون نتيجة لتوحش هذا المجتمع. وإن العبارات - حيوان مفترس، وكسول، وصاحب «شخصية متفسخة» - هي النتيجة الأولى لذلك التوحش؛ وعندئذ يقال لنا، الأمر الذي يبعث فينا الهلع، إن هذه العبارات تشير إلى «صاحب الدخل». ولنلاحظ فقط بهذا الشأن أن عبارة «يجعل شخصيته تتفسخ» ليست سوى أسلوب يفسر به، بواسطة تضليل فلسفي، «التكاسل» الذي يبدو أن طبيعته المشخصة عسيرة على الإدراك.

إن العبارتين، «ضمور شخصيتهم الإنسانية الخاصة من جراء الجهد المنهك»: و«يضطرون إلى الإنتاج مثل الآلات»، هما «العاقبة المحتومة» الثانية للنتيجة الأولى المترتبة

على توحش المجتمع. إن هاتين العبارتين هما «العاقبة» المحتومة «لحقيقة أن أصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الإنسانية الخاصة تتفسخ»، وإن ترجمتها إلى اللغة العامية، كما يقال لنا بصورة تبعث على الهلع مرة أخرى، هي «البروليتاريون».

وهكذا فإن العبارة تحتوي على التسلسل التالي للسبب والنتيجة: أما إن البروليتاريين موجودون وإنهم يعملون مثل الآلات، فتلك حقيقة لا يمكننا إلا تقريرها. ولماذا يضطر البروليتاريون إلى «الإنتاج مثل الآلات»؟ لأن «أصحاب الدخل يجعلون شخصيتهم الإنسانية الخاصة تتفسخ». ولماذا يجعل أصحاب الدخل شخصيتهم الإنسانية الخاصة تتفسخ؟ لأن «المجتمع الراهن توحش حتى درجة كبيرة». ولماذا توحش المجتمع الراهن حتى هذه الدرجة؟ هذا ما يجب أن تسأل خالقك عنه.

من الأمورالمميزة لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي أن يرى «قطبي» مجتمعنا في تعارض أصحاب الدخل والبروليتاريين. وبالرغم من أن هذا التعارض كان موجوداً في جميع المجتمعات التي بلغت درجة معينة من التطور، وقد استرسل جميع الأخلاقيين في مناقشته منذ أقدم الأزمنة، فقد بعث في أوائل الحركة البروليتارية بصورة خاصة، حين كان لا يزال للبروليتاريا مصالح مشتركة مع البورجوازية الصناعية والمالكين الصغار. راجعوا على سبيل المثال: كتابات كوبيت وبول – لويس كورييه أو سان سيمون، الذي كان يحسب بادئ الأمر الرأسماليين الصناعيين في عداد الشغيلة(*) بوصفهم مناهضين للعاطلين(**)، لأصحاب الدخل(***). إنَّ تقرير هذا التعارض المبتذل ليس باللغة العادية، بل باللغة المقدَّسة، اللغة الفلسفية، وإعطاء هذا الاكتشاف الصبياني ليس التعبير المناسب، بل تعبير متسام ومجرَّد، هذا ما يؤدي إليه، في هذه الحالة كما في حالات أخرى، عمق العلم الألماني الذي تشكِّل الاشتراكية الحقيقية تتويجاً له. وإن الخاتمة تضع اللمسة الأخيرة لهذا العمق. إن اشتراكينا الحقيقي يحوّل هنا المستويات المتباينة كلياً للتطور الثقافي للبروليتاريين وأصحاب الدخل

(*) travailleurs، بالفرنسية في النص الأصل.
(**) oisifs، بالفرنسية في النص الأصلي.
(***) rentiers، بالفرنسية في النص الأصلي.

إلى «مستوى واحد من الثقافة»؛ وإنه ليستطيع بهذه الطريقة أن يغض النظر عن مستويات الثقافة الفعلية وأن يصنفها جميعاً في هذه العبارة الفلسفية الجوفاء التي تتحدَّث عن «التبعية حيال الأشياء الخارجة عنهم». إن الاشتراكية الحقيقية قد اكتشفت هنا ذلك المستوى من التطور، حيث جميع مستويات التطور في ممالك الطبيعة الثلاث، وفي الجيولوجيا وفي التاريخ، تضمحل أو تذهب هباء منثوراً.

وبالرغم من كراهيته «للتبعية حيال الأشياء الخارجة عنه»، فإن اشتراكينا الحقيقي يعترف مع ذلك بأنه تابع لها، «ما دامت المنتجات»، يعني هذه الأشياء الخارجية بالذات، «لا غنى عنها للنشاط والحياة الحقيقية». وإنه ليقدم هذا الاعتراف الخجول بحيث يستطيع أن يمهد الطريق بواسطة إنشاء فلسفي مصطنع أمام فكرة جماعية الخيرات - وهو إنشاء ينتهي في الهراء الصرف بحيث يكفينا أن نلفت انتباه القارئ إليه.

ونأتي الآن إلى الفقرة الأولى الواردة أعلاه. ههنا أيضاً ينادي «بالاستقلال عن الأشياء» فيما يتعلق بالنشاط والمتعة. إن النشاط والمتعة «محدَّدان» بفعل «طبيعة الإنسان الخصوصية». فإذا هو أثبت هذه الطبيعة الخصوصية في نشاط ومتعة البشر الذين يحيطون به، فإنه سرعان ما سيتبين إلى أي مدى تملك الأشياء الخارجة عنا صوتاً تدلي به في القضية أيضاً؛ بيد أنَّه يقرر بدلاً من ذلك أنَّ النشاط والمتعة على حدٍّ سواء «يتطابقان في طبيعة الإنسان الخصوصية». فبدلاً من أن يدرس طبيعة البشر الخصوصية في نشاطهم وفي أسلوبهم في المتعة المحدَّد بذلك النشاط، فإنه يفسر كليهما بالمناداة «بطبيعة الإنسان الخصوصية». الأمر الذي يقطع الطريق على أية مناقشة لاحقة. إنه يتخلى عن نشاط الفرد الواقعي ويلتجئ مرة أخرى إلى طبيعته الخصوصية، العصية على الإدراك وعلى الوصف. وفضلاً عن ذلك فإننا نتبين هنا ما يفهمه \الاشتر\اكيون \الحقيقيون من «النشاط الحر». إنَّ مؤلفنا يكشف لنا بتهور عن أنه النشاط «غير المحدد بالأشياء الخارجة عنا»، يعني الفعل المحض(*)، النشاط الصرف، المطلق، النشاط الذي ليس هو شيئاً سوى النشاط، ويؤول بنا في آخر الأمر، مرة أخرى، إلى «الفكر الصرف». ومن الطبيعي أن نقاء هذا النشاط يتلوث إذا نسب المرء إليه

(*) Actus purus، باللاتينية في النص الأصلي.

أساساً مادياً ونتيجة مادية؛ إنَّ الاشتراكي الحقيقي لا يعالج مثل هذا النشاط الدنس إلا في نفور، وهو يحتقر نتاجه، الذي لا يسمى «نتيجة» بعد الآن، بل «مجرد حثالة الإنسان» (ص ١٦٩). وبالتالي، فإن الذات القائمة في أصل هذا النشاط الصرف لا يمكن أن تكون إنساناً فعلياً من لحم ودم، بل لا يمكن أن تكون سوى الذهن المفكر. إن هذا «النشاط الحر»، المترجم على هذا الغرار إلى الألمانية، لا يعدو كونه صيغة جديدة من أجل «الحرية المطلقة غير المشروطة» الآنفة الذكر. وعلى أية حال، فإن حقيقة أن الكاتب يعطينا مسلمة الإدراك الحقيقي بوصفها كلمته الأخيرة تبين لنا أن كل هذه الثرثرة عن «النشاط الحر» التي لا تنفع الاشتراكيين الحقيقيين إلا في إخفاء جهلهم بالإنتاج الفعلي تؤول في آخر تحليل إلى «الفكر الصرف».

«إن هذا الانفصال بين الحزبين الرئيسيين في حقبتنا» (ألا وهما الشيوعية الفرنسية الفظة والاشتراكية الألمانية) «هو نتيجة لتطور هاتين السنتين الأخيرتين، كما بدأ بصورة خاصة في كتاب هيس فلسفة الفعل، وفي الأوراق الإحدى والعشرون للهيرويغ. وبنتيجة ذلك، فقد حان الأوان من أجل إلقاء بعض النور أيضاً على شعارات(*) الأحزاب الاجتماعية» (ص ١٧٣).

إن لدينا ههنا إذن، من جهة واحدة، الحزب الشيوعي القائم فعلياً في فرنسا مع أدبياته، ومن جهة ثانية، بعض أشياء العلماء الألمان الذين يحاولون أن يفهموا شيئاً من الأفكار المحتواة في تلك الأدبيات الشيوعية وأن يترجموها إلى اللغة الفلسفية، وأن هؤلاء الألمان ليعتبرون، على قدم المساواة مع الحزب السابق، كأحد «الأحزاب الرئيسية في حقبتنا»، وبالتالي على أنهم يملكون أهمية لامتناهية ليس بالنسبة إلى خصمهم المباشر فحسب، الشيوعيين الفرنسيين، بل كذلك بالنسبة إلى الشيوعيين والميثاقيين الإنكليز، والمصلحين الوطنيين الأميركيين، وبصورة عامة بالنسبة إلى جميع الأحزاب الأخرى «لحقبتنا»... ومن سوء الحظ أن جميع هذه الأحزاب لم تسمع قط بوجود هذا «الحزب الرئيسي». لكنه شاع طوال فترة كبيرة من الزمن بين الإيديولوجيين الألمان أن تنادي كل فرقة أدبية بنفسها، وبصورة خاصة الفرقة التي تحسب نفسها «الأكثر تقدماً»، ليس على أنها «حزب رئيسي»

(*) Schibboleths، هي كلمة عبرية في الأصل.

فحسب، بل فعلياً على أنها «الحزب الرئيسي لحقبتنا». وهكذا فإن لدينا، بين العدد العديد من الأحزاب الأخرى، «الحزب الرئيسي» للنقد النقدي، و«الحزب الرئيسي» للأنانية المتفقة مع نفسها، والآن «الحزب الرئيسي» للاشتراكيين الحقيقيين. وبهذه الطريقة، فإن في مقدور ألمانيا أن تتباهى برهط كامل من «الأحزاب الرئيسية»، غير المعروفة إلا في ألمانيا وحدها، وحتى في ألمانيا بين الفئة الصغيرة من المثقفين وأشباه المثقفين وحملة الأقلام. وإن هؤلاء البشر ليتخيلون جميعاً أنهم ينسجون شبكة التاريخ العالمي في حين أنهم لا يفعلون في حقيقة الأمر سوى غزل الخيط الطويل لتخيلاتهم الخاصة.

إن هذا «الحزب الرئيسي» للاشتراكيين الحقيقيين هو «نتيجة تطور السنتين الأخيرتين، كما بدا بصورة خاصة في كتاب هيس فلسفة الفعل». وبكلام آخر فهو «نتيجة» تطور «السنتين الأخيرتين» حين تورط مؤلفنا للمرة الأولى في الاشتراكية ووجد أنه «حان الأوان» كي ينوِّر نفسه «بعض الشيء»، بواسطة بعض الشعارات، بصدد ما يعتبره «أحزاباً اجتماعية».

وبعدما سرح مؤلفنا بهذه الطريقة الشيوعية والاشتراكية عل حدٍّ سواء، فإنه يقدم إلينا الوحدة الأعلى الناجمة عن انصهارها، أي الإنسانية. ولسوف نكون من الآن فصاعداً في مملكة «الأعلى»، وألمانيا هي بعد الآن المسرح الوحيد لكل التاريخ الحقيقي لاشتراكينا الحقيقي.

«إن جميع المماحكات بشأن الأسماء تنحل في الإنسانية؛ لماذا شيوعيون، لماذا اشتراكيون؟ إننا كائنات إنسانية (ص ١٧٢) – جميعنا أخوة، جميعنا أصدقاء(*).

لا تسبحوا، أيها الأخوة، ضد التيار،

فذلك أمر لا جدوى منه!

فلنتسلق قمة هضبة تمبلوف.

ولنهتف: عاش الملك!(٢٣٩)

لماذا كائنات إنسانية، لماذا حيوانات، لماذا نباتات، لماذا حجارة؟ إننا أجسام جميعاً!

ويعقب ذلك عرض تاريخي، قائم على العلم الألماني، «سوف يستغني عنه ذات يوم»

(*) tous frères, tous amis، بالفرنسية في النص الأصلي.

الفرنسيون بفعل «غريزتهم الاجتماعية». الحقب القديمة - سذاجة؛ الحقب الوسيطة - رومانسية، الأزمنة الحديثة - إنسانية. ولقد حصلت إنسانية مؤلفنا طبعاً، بواسطة هذه التفاهات الثلاث، على أساس تاريخي، وتم البرهان على أنها تمثل الحقيقة التي سعت نحوها على الدوام العلوم الإنسانية(٢٤٠) فيما مضى من الزمن. أنظر في المجلد الأول «القديس ماكس» الذي يصطنع هذا النوع من المقالات بمزيد من الموهبة وبقدر أكبر من البراعة.

ويقال لنا في الصفحة ١٧٢ إن:

«النتيجة النهائية لنمط التفكير المدرسي هو ذلك الانشقاق لوحدة الحياة الذي وضع له هيس حداً حاسماً».

إن النظرية تقدم هنا إذن، على أنها السبب في «انشقاق الحياة». وإنه لمن العسير أن نتبين جيداً السبب في أن هؤلاء الاشتراكيين الحقيقيين يتحدثون عن المجتمع إذا كانوا يؤمنون مع الفلاسفة بأن جميع الانشقاقات الفعلية مسببة عن الانشقاقات المفهومية. وعلى أساس هذا الاعتقاد الفلسفي بقدرة المفاهيم على صنع العالم أو تدميره، فإنهم يستطيعون أن يتخيلوا أن فرداً ما قد «وضع حداً حاسماً لانشقاق وحدة الحياة» بفضل «القضاء» على المفاهيم بهذه الطريقة أو تلك. إن الاشتراكيين الحقيقيين، مثلهم كمثل جميع الإيديولوجيين الألمان، يمزجون باستمرار التاريخ الأدبي والتاريخ الفعلي على أنهما سواء في الفعالية. ومن المؤكد أن هذه الطريقة مفهومة جيداً بين الألمان الذين يخفون الدور البغيض الذي لعبوه ولا يزالون يلعبونه في التاريخ الفعلي بأن يضعوا الأوهام التي هم أغنياء جداً بها على قدم المساواة مع الواقع.

ولنأت الآن إلى «السنتين الأخيرتين» اللتين حسم العلم الألماني خلالهما بصورة تامة كلياً جميع القضايا بحيث لم يترك للأمم الأخرى شيئاً آخر سوى تنفيذ مراسيمه.

«لم ينجز فويرباخ إلا بصورة جزئية، أو بالأحرى باشر فقط، مهمة الأنثربولوجيا التي هي استرجاع الإنسان طبيعته المغتربة» (طبيعة الإنسان أم طبيعة فويرباخ؟)؛ «لقد دمر الوهم الديني، التجريد النظري، الله - الإنسان، في حين أنَّ هيس يبدد الوهم السياسي، تجريد

ثروته(*)، فعاليته» (أيكون هيس المقصود أو الإنسان؟) «هذا يعني أنه ألغى الثروة. إن عمل هيس هو الذي حرر الإنسان من القوى الأخيرة الخارجة عنه، وجعله قمينا بالنشاط الأخلاقي - ذلك أن كل ما كانت الأزمان السابقة» (قبل هيس) «تسميه نزاهة لم يكن إلا نزاهة وهمية - ورد إليه من جديد كرامته السابقة؛ إذ هل كان الإنسان قط مقدراً من قبل» (قبل هيس) على حقيقته فعلياً؟ ألم يكن يحكم عليه وفقاً لما يملكه؟ لقد كان المال يعطيه ثمنه(**) (ص ١٧١).

إنه من الأمور المميزة لجميع هذه العبارات الطنانة عن التحرر، الخ، إن «الإنسان» هو المحرَّر دائماً. وبالرغم من أنه يمكن أن يتبين من المزاعم المقدمة أعلاه أن «الثروة»، و«المال»، وقس على ذلك، قد زالت من الوجود، فإننا نعلم مع ذلك في الفقرة التالية:

«الآن وقد دمرت هذه الأوهام» (إن المال، معتبراً من وجهة نظر الأزلية(***)، ليس سوى وهم في الحقيقة، وليس الذهب إلا خرافة) «نستطيع أن نفكر في نظام جديد، إنساني، للمجتمع». (ص ١٧٣).

لكن هذا بكل تأكيد أمر نافل تماماً ما دام:

«للاعتراف بماهية الإنسان نتيجة ضرورية وطبيعية هي حياة إنسانية حقاً». (ص ١٧٢).

بلوغ الشيوعية أو الاشتراكية عن طريق الميتافيزيقيا أو السياسة، الخ، الخ - إن هذه العبارات الجوفاء الحبيبة إلى قلوب الاشتراكيين لا تعني شيئاً إلا أن هذا الكاتب أو ذاك قد تمثَّل الأفكار الشيوعية (التي بلغته من الخارج ونشأت في ظروف مختلفة كل الاختلاف عن ظروفه) محتفظاً بمصطلحاته السابقة ووجهة نظره السابقة،ومن ثم صاغها بصورة متفقة مع وجهة النظر هذه: وأما إن وجهة النظر هذه أو تلك تسود في أمة ما، وإن الأفكار الشيوعية تتخذ لوناً سياسياً أو ميتافيزيقياً أو أي لون آخر، فهذا أمر يتوقف، بالطبع، على مجمل تطور الأمة. إنها لحقيقة قائمة أن أفكار معظم الشيوعيين الفرنسيين ذات لون سياسي.

(*) «Vermögen» يمكن أن تعني القدرة والقوة أو الثروة والملكية.

(**) تلاعب بالكلمات. إن لكلمة geld (المال) نفس الجذر الذي لكلمة geltung (ثمن، اعتبار).

(***) sub specie aeterni، باللاتينية في النص الأصلي.

لكن توجد من جهة أخرى، هذه الحقيقة القائمة الأخرى، ألا وهي أنَّ عدداً كبيراً جداً من الاشتراكيين الفرنسيين قد غضوا النظر عن السياسة كلياً. وإن مؤلفنا يستدل من هنا على أن الفرنسيين «توصلوا إلى الشيوعية عن طريق السياسة»، عن طريق تطورهم السياسي. إن هذا الاستدلال، الشائع حتى درجة كبيرة في ألمانيا، لا يثبت أن مؤلفنا يعرف شيئاً ما عن السياسة، وعلى الأخص عن التطور السياسي الفرنسي، أو عن الشيوعية؛ إنه يثبت فقط أنه يعتبر السياسة ميداناً مستقلاً للنشاط، يتطور بطريقته المستقلة الخاصة، وهو اعتقاد يشاطر فيه جميع الإيديولوجيين.

وإن شعاراً آخر للاشتراكيين الحقيقيين هو «الملكية الحقيقية»، «الملكية الشخصية الحقيقية»، الملكية «الواقعية»، «الاجتماعية»، «الحية»، «الطبيعية»، الخ، في حين أنهم يمتازون بوجه خاص بأنهم يسمون الملكية الخاصة «الملكية المزعومة» . وكان أنصار سان سيمون سباقين إلى اتخاذ هذا الأسلوب في التعبير، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في المجلد الأول، لكنهم لم يضفوا عليه قط هذا المظهر الألماني الميتافيزيقي والسري؛ ولقد كان له في الحقيقة ما يبرره في أوائل الحركة الاشتراكية في مواجهة الهتافات الطنانة التي كانت تصدر عن البورجوازيين السخفاء. وإن الطريقة التي أنهى بها معظم أنصار سان سيمون حياتهم[٢٤١] تبين على أية حال، بأية سهولة تتحول هذه «الملكية الحقيقية» من جديد إلى «الملكية الخاصة العادية».

وإذا تخيل المرء التعارض بين الشيوعية وعالم الملكية الخاصة في شكله الأبسط، أي في الشكل الأكثر تجريداً الذي لا تؤخذ فيه الشروط الفعلية لذلك التعارض بعين الاعتبار، فإن المرء يواجه إذن، التعارض بين الملكية وانعدام الملكية. وإنه ليستطيع إذن، أن يتصور طريقتين من أجل نقض هذا التعارض بنقض هذا الحد أو ذاك؛ فإما أن تنقض الملكية، الأمر الذي يترتب عليه انعدام الملكية أو الإملاق الكلّي، أو أن ينقض انعدام الملكية، الأمر الذي يعني إقامة الملكية الحقيقية. وفي الواقع، فإن هناك أصحاب الملكية الفعليين في جانب والبروليتاريين الشيوعيين الذين لا ملكية لهم في الجانب الآخر. وإن هذا التعارض يحتد يوماً بعد يوم ويتطور نحو أزمة. وبالتالي، فإذا كان ممثلو البروليتاريا النظريون راغبين في أن

يكون لنشاطهم الأدبي أي تأثير، فإن من واجبهم في المحل الأول وقبل كل شيء أن يشددوا على حذف جميع العبارات التي تضعف وعي حدة ذلك التعارض، جميع العبارات الجوفاء التي تقنع ذلك التعارض، بل يمكن أن تعطي البورجوازيين فرصة من أجل الاقتراب من الشيوعيين طلباً لمزيد من الأمان على أساس هذياناتهم المتفائلة. ومهما يكن من أمر، فإن جميع هذه العيوب تصادف من جديد في شعارات الاشتراكيين الحقيقيين، وبصورة أخص في «الملكية الحقيقية». وإننا لندرك بالطبع أن الحركة الشيوعية لا يمكن أن تُحرف عن خطها من قبل بعض المتحذلقين الألمان. لكن في بلد مثل ألمانيا - حيث مارست العبارات الفلسفية طوال قرون بعض السلطان، وحيث الوعي الشيوعي، فضلاً عن ذلك، هو على أية حال أقل حدة وحزماً لأن التناقضات الطبقية غير متوافرة في شكل حاد كما في الأمم الأخرى - فإنه من الضروري مع ذلك مقاومة جميع العبارات الجوفاء النى يمكن أن تشوش أكثر فأكثر وعي التناقض التام القائم بين الشيوعية والنظام العالمي القائم.

إن هذه النظرية عن الملكية الحقيقية تتصور الملكية الخاصة، كما وجدت بصورة فعلية حتى هذا الحين، كمجرد مظهر، في حين أنها تتصور الفكرة المستخلصة من هذه الملكية الفعلية على أنها حقيقة وواقع هذا المظهر؛ وبالتالي فهي إيديولوجية حتى الصميم. إنها تعبر عن أفكار المالكين الصغار الذين تستهدف مشاريعهم الخيرية ورغباتهم التقية نقض انعدام الملكية أيضاً؛ إلا أنها تعبِّر عنها بمزيد من الوضوح والدقة.

ولقد حصلنا في هذه الدراسة أيضاً على مزيد من البراهين على النظرة القومية الضيقة التي تكمن خلف ما يزعم أنه عمومية الألمان وكوزموبوليتيتهم.

إن الأرض تخص الروس والفرنسيين،
والإنكليز يملكون البحر،
أما نحن فإننا نسود بلا منازع
في مملكة الأحلام الهوائية.
إن وحدتنا كاملة هنا،
وسلطاننا لا مراء فيه؛

وفي هذه الأثناء مد الناس الآخرون

جذورهم في الأرض الصلبة[٢٤٢].

إن الألمان يجابهون الشعوب الأخرى، برضا لا حدود له، بهذه المملكة الأثيرية للأحلام، مملكة «الماهية الإنسانية»، زاعمين أنها قمة وخاتمة التاريخ العالمي بأسره؛ إنهم ليعتبرون في كل مجال أن أوهامهم الحالمة هي الحكم النهائي والجازم على أعمال الأمم الأخرى؛ وبما أن نصيبهم في كل مكان هو مجرد التفرج على الأحداث من دون الحصول على أية مكافأة عن أتعابهم، فإنهم يحسبون أنهم مدعوون لإصدار الأحكام على العالم بأسره، ولتحويل ألمانيا إلى الحلبة، حيث يبلغ التاريخ بأسره أغراضه الأخيرة. أما إن هذه الكبرياء القومية المنتفخة الأوداج والمسرفة تقابل نشاطاً عملياً من أحقر الأنواع جديراً بالبقالين والحِرفيين، فهذا ما لاحظناه من قبل مرات عديدة. وإذا كان التعصب القومي بغيضاً في كل مكان فإنه يثير الاشمئزاز في ألمانيا بصورة خاصة حيث يلّوح به، جنباً إلى جنب، مع الوهم بأن الألمان متفوقون على الحدود القومية وعلى كل المصالح المادية، في وجه تلك الأمم التي تعترف صراحة بتحديداتها القومية وبتبعيتها للمصالح المادية. وعلى أي حال، فإن التعلق العنيد بوجهة النظر القومية لا تصادف في الوقت الحاضر، لدى جميع الشعوب، إلا بين البورجوازيين وكتابهم.

ب ـ «أحجار زاوية الاشتراكية»[٣٤٢]

(الحو[ليات] الرينا[نية])، ص ١٥٥ وما يليها

يهيأ القارئ قبل كل شيء، في هذه المقالة، لأصعب حقائق الاشتراكية الحقيقية بمقدمة أدبية وشعرية. وتبدأ المقدمة بتقرير أن «السعادة» هي «الهدف الأخير لجميع المطامح، وجميع الحركات، وجميع الجهود الشاقة وغير الكاملة لآلاف السنين الماضية». ويرسم لنا إذا جاز التعبير، بضربات مقتضبة قليلة، تاريخ الطموح إلى السعادة:

«حين تهاوت أسس العالم القديم، التجأ القلب الإنساني بكل ما فيه من حنين إلى العالم الآخر حيث نقل إليه سعادته» (ص ١٥٦).

ومن هنا كان كل الحظ العاثر للعالم الأرضي. وفي الأزمنة الحديثة صرف الإنسان العالم الآخر، واشتراكينا الحقيقي يسأل الآن:

«أيمكن للإنسان أن يحيي الأرض مرة أخرى على أنها أرض سعادته؟ أيعترف مرة أخرى بالأرض على أنها موطنه الأصلي؟ لماذا يفصل إذن، بعد الحياة والسعادة؟ لم لا يحطم الحاجز الأخير الذي يشق الحياة الأرضية بالذات إلى نصفين متعاديين؟ (المصدر نفسه).

«يا أرض هناءتي!» الخ.

وإنه ليدعو «الإنسان» الآن إلى مرافقته في رحلة، وهي دعوة يقبلها «الإنسان» عن طيب خاطر، ويدخل «الإنسان» ميدان «الطبيعة الحرة»، وينغمس فيما ينغمس فيه في الاعترافات التالية لأحد الاشتراكيين الحقيقيين:

«!... زهور متعددة الألوان... أشجار السرو السامقة القوية... إن رضاها وسعادتها يكمنان في حياتها، في نموها وفي تفتحها... جمهرة لا متناهية من المخلوقات الصغيرة في المروج... طيور الغابات... قطيع متقد نشاطاً من المهور... إنني أرى» («الإنسان» هو الذي يتكلم)، «إن هذه المخلوقات لا هي تعرف ولا هي تريد أية سعادة أخرى غير تلك السعادة التي تستقيم بالنسبة إليها في التعبير عن حياتها والاستمتاع بها. وحين يهبط الليل تشاهد عيناي جمهرة لا حصر لها من العوالم التي تدور حول بعضها بعضاً في فضاء لامتناهٍ وفقاً لقوانين أزلية. وإنني لأرى في دورانها وحدة للحياة، والحركة، والسعادة». (ص ١٥٧).

إنَّ في إمكان «الإنسان» أن يشاهد كمية من الأشياء الأخرى في الطبيعة، مثلاً التنافس الأشد حرارة بين النباتات والحيوانات؛ إنه يستطيع أن يرى على سبيل المثال في العالم النباتي، في «غابة من أشجار السرو السامقة القوية»، كيف أنَّ هؤلاء الرأسماليين الشامخين يستهلكون غذاء الشجيرات الهزيلة التي تستطيع تماماً أن تشكو هي الأخرى: إنَّنا محرومون من الأرض، والمياه، والهواء، والنار(*)؛ إنه يستطيع ان يشاهد النباتات الطفيلية، إيديولوجيي العالم النباتي، كما يستطيع أن يشاهد أيضاً الحرب المكشوفة بين «طيور الغابات»

(*) terra, aqua, aere et igni interdicti، باللاتينية في النص الأصلي.

و«الجمهرة اللامتناهية من المخلوقات الصغيرة»، بين أعشاب «مروجه» و«القطيع المتقد نشاطاً من المهور». إنه يستطيع أن يرى في «جمهرته التي لا حصر لها من العوالم» ملكية إقطاعية سماوية تامة بفلاحيها وأتباعها الذين يحيا بعضهم، ومن بين هؤلاء القمر مثلاً، الذي يعيش حياة بائسة جداً، محروماً من الهواء والماء(*)؛ إنه نظام، إقطاعي حتى للمشردين الذين لا موطن لهم، كالشهب المذنبة، مركزهم في الحياة، وتشهد فيه الكويكبات المتفجرة، مثلاً، على أن مآسي مؤلمة قد وقعت من حين لآخر، بينما النيازك، هذه الملائكة الساقطة، تجول في خجل عبر «الفضاء اللامتناهي» حتى تجد لها أخيراً مسكناً متواضعاً في مكان ما، وفي البعد الأنأى، يستطيع أن يصادف النجوم الثابتة الرجعية.

«إن جميع هذه الكائنات تجد سعادتها، وحتى حياتها ومنعتها، في ممارسة ظاهرة القدرات الحياتية وتجليها، التي منحتها الطبيعة إياها».

يعني أن «الإنسان» يجد في التفاعل المتبادل للإجرام الطبيعية وفي تجلي ظاهرة قواها،أن الإجرام الطبيعية تجد سعادتها في هذين الأمرين، الخ...

وإن «الإنسان» ليتلقى التوبيخ الآن من اشتراكينا الحقيقي بسبب نشازه:

«ألم ينبثق الإنسان أيضاً من العالم الأدنى، أليس هو أيضاً إبناً للطبيعة، مثله كمثل سائر المخلوقات الأخرى، أليس هو مركّباً من نفس العناصر، أليس هو مزوداً بنفس الطاقات والخصائص العامة التي تحيي جميع الأشياء؟ لماذا لا يزال ينشد سعادته في عالم دنيوي آخر؟» (ص ١٥٨).

«إن الطاقات والخصائص العامة نفسها» التي يشترك الإنسان فيها مع «جميع الأشياء» هي التماسك، وعدم قابلية النفوذ، والحجم، والجاذبية، التي يمكن أن تصادف مشروحة بكل تفصيل في الصفحة الأولى من أي كتاب عن الفيزياء. وإنه لمن العسير أن يرى كيف يمكن للمرء أن يؤول ذلك على أنه سبب في أن الإنسان لا «ينشد سعادته في عالم أرضي آخر». ومهما يكن من أمر، فإنه يعظ الإنسان كما يلي:

«أنظروا زنابق الحقل»

(*) aere et igni interdicti، باللاتينية في النص الأصلي.

أجل، أنظروا الزنابق في الحقل كيف تأكلها الماعز وكيف يزرعها «الإنسان» في عروة سترته وكيف تداس تحت وطأة العناق الدنس لعاملة الملبنة وسائس الحمار!

«أنظروا، زنابق الحقل، كيف تنمو وكيف لا تتعب ولا تغزل، وأبوكم الذي في السماء يعيلها».

هيا واحتذوا بها!

وبعدما علمنا بهذه الطريقة بوحدة «الإنسان» مع «جميع الأشياء»، نعلم الآن كيف يختلف عن «جميع الأشياء».

«لكن الإنسان يكتسب معرفة الذات، فهو يملك الوعي الذاتي. فبينما غرائز الطبيعة وقواها تتظاهر في الكائنات الأخرى في عزلة وبصورة لا شعورية، فهي متحدة في الإنسان وهو واعٍ لها... إن طبيعته مرآة الطبيعة بأسرها، التي تكتسب معرفة الذات فيه. حسناً! إذا كانت الطبيعة تعرف نفسها فيّ، فإنني أعرف نفسي إذن، في الطبيعة وأرى في حياتها حياتي الخاصة [...] وهكذا نستطيع أن نعطي تعبيراً حياً لما شرّبتنا الطبيعة به» (ص ١٥٨).

إن هذه المقدمة بكاملها تشكل نموذجاً للتضليل الفلسفي الساذج. إن الاشتراكي الحقيقي ينطلق من فكرة أن انشطار الحياة والسعادة يجب أن ينتهي، وكيما يثبت هذه الأطروحة، فإنه يستنجد بالطبيعة ويفترض أنه لا وجود لهذا الانشطار فيها؛ وإنه يستخلص من ذلك أنه بما أن الإنسان جسم طبيعي هو الآخر ويملك جميع الخصائص العامة لمثل هذا الجسم، فيجب ألا يكون ثمة وجود لأي انشطار بالنسبة إليه هو الآخر. لقد كان لدى هوبس أسباب أفضل كي يبرهن بمثال الطبيعة على نظريته *bellum omnium contra omnes* (*). إن هيغل، الذي تخدم إنشاءاته كأساس من أجل اشتراكينا الحقيقي، يشاهد بصورة فعلية في الطبيعة الانشطار، المرحلة المضطربة للفكرة المطلقة، بله يسمي الحيوان: الكرب المشخص الذي يحسه الله. إن اشتراكينا الحقيقي، بعدما لف الطبيعة على هذا الغرار بالأسرار، يلف الوعي الإنساني بالأسرار أيضاً، وذلك حين يجعله «مرآة» تلك الطبيعة المزورة. وبالطبع فإنه حالما تصبح تظاهرة الوعي تعبيراً ذهنياً منسوباً إلى الطبيعة بالذات،

(*) حرب الكل ضد الكل، (la guerre de tous contre tous).

رغبة نقية بشأن ما يجب أن يؤول إليه مركز الإنسان، فإنه من المفروغ منه أن الوعي لن يكون سوى المرآة التي تتأمل الطبيعة نفسها فيها. وأما إن «الإنسان» يجب أن ينقض الانشطار في مجاله الخاص، هذا الانشطار الذي يفترض أنه موجود في الطبيعة، فهذا ما يتم إثباته الآن بالإسناد إلى الإنسان بوصفه محض مرآة منفعلة تبلغ الطبيعة الوعي الذاتي فيها، بالضبط كما تمَّ إثبات ذلك من قبل بالإسناد إلى الإنسان بوصفه محض جسم طبيعي. لكن فلنتفحص بمزيد من الدقة العبارة الأخيرة التي تلخص كل هذا اللغو.

إن الحقيقة الأولى المؤكدة هي أن الإنسان يملك الوعي الذاتي. إن غرائز وطاقات الكائنات الطبيعية الفردية تحوّل إلى غرائز وقوى «الطبيعة»، هذه الغرائز والقوى التي «التي تتظاهر» إذن، في عزلة، وهذا أمر مفروغ منه، في هذه الكائنات الفردية. ولم يكن بد من الاستعانة بهذا التضليل كيما يحقق في وقت لاحق توحيد هذه الغرائز والقوى الخاصة «بالطبيعة» في الوعي الذاتي الإنساني، وبذلك فإن الوعي الذاتي للإنسان يحوّل، كأمر مفروغ منه، إلى الوعي الذاتي الذي تكتسبه الطبيعة فيه. وإن هذا التضليل ينتهي إلى مظهر كاذب: إن الإنسان ينتقم من الطبيعة، وبما أن الطبيعة تكتسب وعيها الذاتي فيه، فإنه ينشد بدوره، في الطبيعة، وعيه الذاتي، وهي عملية تمكنه، بالطبع، من ألا يجد في الطبيعة شيئاً سوى ما ينسبه إليها بواسطة التضليل المشار إليه أعلاه.

لقد وصل الآونة بسلام إلى النقطة التي انطلق منها في الأصل، لقد دار على عقبيه تماماً – وهذا هو ما يسمونه في ألمانيا في الوقت الحاضر... تطوير الفكرة.

بعد هذه المقدمة يأتي العرض الفعلي للاشتراكية الحقيقية.

حجر الزاوية الأول

ص ١٦٠ : «قال سان سيمون لتلاميذه وهو على فراش الموت: تتلخص حياتي بأسرها في فكرة واحدة: يجب أن يضمن لجميع البشر التطورالأكثر حرية لقدراتهم الطبيعية. لقد كان سان سيمون رسولاً للاشتراكية».

إن هذه العبارة تعالج الآن وفقاً لطريقة الاشتراكي الحقيقي الموصوفة أعلاه، بارتباط مع تلك التعمية للطبيعة التي شاهدناها في المقدمة.

«إن الطبيعة بوصفها أساساً لكل حياة هي وحدة تنطلق من ذاتها وتعود إلى ذاتها، وهي تشتمل على التعدد الذي لا حصر له لظاهراتها، ومن دونها لا يوجد شيء على الإطلاق». (ص ١٥٨).

ولقد رأينا كيف يسعى المرء إلى تحويل الأجسام الطبيعية المختلفة وعلاقاتها المتبادلة إلى «الظاهرات» المتعددة الأشكال للماهية المستترة لهذه «الوحدة» العجيبة. وإن العنصر الجديد الوحيد في هذه العبارة هو أن الطبيعة تسمى أولاً «أساس كل حياة»، ومن ثم يقال على الفور إنه من دونها لا يوجد شيء على الإطلاق، الأمر الذي يتضمن أنها تشتمل على «الحياة» أيضاً، وبالتالي لا يمكن أن تكون مجرد أساس لها.

بعد هذه الكلمات الصاعقة يأتي محور المقالة بكاملها:

«كل واحدة من هذه االظاهرات، كل حياة فردية، إنما توجد وتتطور عبر نقيضتها، صراعها مع العالم الخارجي، وليس لها وجود إلا على أساس تفاعلها مع كلية الحياة التي ترتبط معها من جهة أخرى، بفعل طبيعتها، في كل واحد، وحدة الكون العضوية» . (ص ١٥٨، ١٥٩).

وإن هذه العبارة المحورية توضح أكثر كما يلي:

«تجد الحياة الفردية، من جهة واحدة، أساسها وينبوعها وجوهرها في كلية الحياة، ومن جهة أخرى، فإن كلية الحياة تسعى، وهي في صراع متصل مع الحياة الفردية، إلى التهامها وامتصاصها». (ص ١٥٩).

وما دام هذا التقرير ينطبق على كل حياة فردية، فإنه يمكن «بالتالي» ان ينطبق على البشر أيضاً، وهو ما يتمُّ بالفعل.

«وبالتالي فالإنسان لا يستطيع أن يتطور إلا في كلية الحياة ومن خلالها». (رقم ٢، المصدر نفسه).

إن الحياة الفردية الواعية تقارن الآن مع الحياة الفردية غير الواعية، والمجتمع البشري مع الحياة الطبيعية الكلية؛ ومن ثم فإن العبارة التي استشهدنا بها أخيراً تكرر في الشكل التالي:

«بفعل طبيعتي لا أستطيع أن أتطور، لا أستطيع أن أبلغ نصيبي من السعادة، المتعة الواعية ذاتياً بحياتي، إلا في الجماعية مع البشر الآخرين ومن خلالها». (رقم ٢، المصدر نفسه).

إن هذا الازدهار للفردي في المجتمع يوصف لنا الآن بكل تفاصيله، مثلما وصفت لنا أعلاه «الحياة الفردية» بصورة عامة:

«في المجتمع أيضاً، يصبح تعارض الحياة الفردية والحياة العامة شرط التطور الإنساني الواعي. إنني لا أتطور كي أتوصل إلى حرية التصرف بذاتي، إلى الحرية التي لا سعادة من دونها، إلا من خلال الصراع المتصل من خلال المعارضة المتصلة للمجتمع الذي يناهضني على أنه قوة تحاول تقييدي. إن حياتي عملية تحرر متواصلة، صراع متواصل ضد العالم الخارجي الشعوري وغير الشعوري وانتصار عليه، صراع أحاول به إخضاعه واستخدامه كيما أستمتع بحياتي. فغريزة حفظ البقاء، والسعي إلى السعادة الشخصية، وإلى الحرية، وإلى إرضاء الرغبات، هذه هي إذن، تظاهرات طبيعية، يعني عقلانية، تعبيرات عن الحياة». (المصدر نفسه).

ولنستطرد:

«إنني أطلب بنتيجة ذلك من المجتمع أن يوفر لي إمكانية أن أنتزع منه عنوة سعادتي وإرضاء رغباتي، أن يوفر ميدان قتال من أجل حميتي المولعة بالقتال، وبالضبط كما أن كل نبتة تحتاج إلى الأرض والدفء والشمس والهواء والمطر كي تنمو، كي تحمل أوراقاً وأزهاراً وثمراً، كذلك يرغب الإنسان في أن يجد في المجتمع شروط الازدهار التام وإرضاء جميع حاجاته وميوله وقدراته. إن من واجب المجتمع أن يقدم إليه إمكانية كسب سعادته. أما كيف سوف يستخدم هذه الفرصة، وما سوف يصنع بنفسه، بحياته، فهذا ما يتوقف عليه، على فرديته. أنا وحدي أستطيع أن أقرر سعادتي الخاصة». (ص ١٥٩- ١٦٠).

ويعقب ذلك، كنتيجة للحجة بكاملها، عبارة سان سيمون التي أوردناها في مطلع هذا العرض. وهكذا فإن الفكرة الفرنسية قد أسست عقلانياً من قبل العلم الألماني، وكيف كان ذلك؟

لقد سبق للاشتراكي الحقيقي أن نسب الى الطبيعة أفكاراً متنوعة يود أن يراها قد تحققت في المجتمع البشري. وكما جعل قبلاً من الكائن الإنساني الفردي مرآة الطبيعة، فإنه يجعل الآن من المجتمع ككل مثل هذه المرآة. ويمكن الآن أن ترسم انطلاقاً من الأفكار المنسوبة إلى الطبيعة، إذا ما مضينا بهذه المحاكمة قدماً، نتيجة قابلة للتطبيق على المجتمع الإنساني. وبما أن المؤلف لا يتخلف كي يعالج تطور المجتمع التاريخي ويكتفي بهذه المقارنة الهزيلة، فإنه يظل أمراً عصياً على الفهم أن المجتمع لم يكن بصورة دائمة انعكاساً أميناً للطبيعة. وبالتالي، فإن العبارات الطنانة عن المجتمع الذي يناهض الفرد في صورة قوة تحاول تقييده، الخ، تنطبق على جميع أشكال المجتمع. وإنه لمن الطبيعي تماماً أن تكون بعض التفاهات قد تسللت إلى هذا التفسير للمجتمع. وهكذا فإن من واجب المرء الآن أن يعترف بأن صراعاً يجري في الطبيعة، بصورة متعارضة مع التناغم الموصوف في المقدمة. إن المجتمع، «كلية الحياة»، لا يتصوره مؤلفنا تفاعلاً بين «الحيوات الفردية» التي تؤلفه، بل وجوداً منفصلاً تتم تفاعلاته مع هذه «الحيوات الفردية» على صعيد آخر، خاص تماماً، وإذا كان ثمة أية إشارة إلى الأوضاع الفعلية في هذا كله، فإنه الوهم الذي يجعل من الدولة وجوداً مستقلاً في مواجهة الحياة الشخصية والإيمان بهذا الاستقلال المظهري على أنه شيء مطلق. لكن حقيقة الأمر أن مسألة الطبيعة أو المجتمع لا تطرح على الإطلاق لا هنا ولا في أي موضع آخر من المقالة بأكملها، بل تقتصر المسألة بكاملها على هاتين المقولتين: الفردية والعمومية، اللتين تعطيان أسماء متنوعة واللتين يقال إنهما تشكلان قطبين متعارضين مصالحتهما أمر مرغوب فيه حتى الدرجة القصوى.

وبنتيجة تبرير «الحياة الفردية» بوصفها متعارضة مع «كلية الحياة»، يصبح إرضاء الحاجات، وتطوير القدرات، والمصلحة الشخصية، الخ...، «تعابير طبيعية وعقلانية عن الحياة». وبنتيجة تصور المجتمع على أنه انعكاس للطبيعة، يستنتج أن تعابير الحياة هذه، في جميع أشكال المجتمع التي وجدت حتى الوقت الحاضر، بما فيها المجتمع الحالي، قد بلغت نضوجها الكامل، واعترف بمسوغيتها.

لكننا نعرف على حين غرة، في الصفحة ١٥٩، أن هذه التعابير العقلانية والطبيعية عن الحياة «في مجتمعنا الحالي» «معوقة في غالب الأحيان»و«هي تتفسخ عادة، لهذا السبب وحده، في أفعال مضادة للطبيعة، وعيوب تتناول الجسد والنفس، وفي الأنانية والشر، الخ...».

وبما أن المجتمع، رغم كل شيء، لا يقابل إذن، نموذجه الأصلي، الطبيعة، فإن الاشتراكي الحقيقي، «يتطلب» منه أن ينتظم بصورة متفقة مع الطبيعة ويسوغ مطلبه بإيراده مثال النبتة غير الموفق على الإطلاق. ففي المحل الأول «لا تتطلب» النبتة من الطبيعة جميع شروط الوجود المعددة أعلاه؛ فهي إذا لم تجد هذه الشروط مهيأة بصورة مسبقة لا تصبح نبتة في أي حال من الأحوال، بل تبقى حبة بذار. وفيما عدا ذلك، فإن تركيب «الأوراق والأزهار والثمر» يتوقف حتى درجة كبيرة على «الأرض»، و«الدفء» الخ...، الشروط المناخية والجيولوجية التي تنمو النبتة فيها. وهكذا بينما يرتد «المطلب» المنسوب إلى النبتة إلى تبعية تامة حيال شروط الوجود الفعلية، فإن اشتراكينا الحقيقي يقيم على هذا المطلب المزعوم مطالبته الخاصة بتنظيم للمجتمع يتطابق مع «فرديته». إن المطالبة بمجتمع يتطابق مع الاشتراكية الحقيقية يقوم على الطلب الوهمي الذي تتقدم به شجرة نخيل إلى «كلية الحياة» كي تزودها بالأرض، والدفء، والشمس، والهواء، والمطر، في القطب الشمالي.

إن هذا المطلب الذي يتوجه به الفرد إلى المجتمع لا يستخلص من تطور المجتمع الفعلي، بل من العلاقة المزعومة لهاتين الشخصيتين الميتافيزيقيتين، الفردية والعمومية. ويكفي من أجل ذلك أن يعتبر الأفراد الخاصون ممثلين للفردية، تجسيدات لها، والمجتمع تجسيداً للعمومية، وبذلك تكون الحيلة قد نجحت. وفي الوقت نفسه تكون عبارة سان سيمون بشأن التطور الحر للاستعدادات الطبيعية قد وجدت تعبيرها المضبوط، وتكتشف المحاكمة التي تقوم عليها. إن التعبير المضبوط عنها هي تلك الحجة السخيفة القائلة إن الأفراد الذين يشكلون المجتمع سوف يحافظون على «فرديتهم» سوف يظلون كما هم، بينما هم يطالبون المجتمع بتحويل لا يمكن أن يصدر إلى عن تحوّلهم الخاص.

حجر الزاوية الثاني

«وإذا كنت لا تعرف الخاتمة،

فما عليك إلا أن تكرر اللازمة أبداً»[٢٤٤].

«إن العضوية العالمية هي التنوع اللامتناهي لجميع الكائنات الفردية، المأخوذة على أنها وحدة» (ص ١٦٠).

هكذا نجد أنفسنا وقد دفعنا القهقرى من جديد إلى بداية المقالة، ولا بد لنا أن نشاهد مرة ثانية كل مهزلة الحياة الفردية وكلية الحياة. إننا نطلع من جديد على السر العميق لتفاعل هاتين الحياتين، وقد صقل هذه المرة بإدخال عبارة جديدة هي «العلاقة القطبية» وتحوّل الحياة الفردية إلى مجرد رمز، «صورة»، عن كلية الحياة. إن هذه المقالة، مثلها كمثل لوحة مشكالية، تتركب من انعكاسات عن ذاتها، وهي طريقة مشتركة في المحاكمة بين جميع الاشتراكيين الحقيقيين. إنهم يوزعون حججهم مثل بائعة الكرز التي كانت تبيع سلعتها من دون سعر كلفتها، عاملة وفقاً للمبدأ الاقتصادي القديم بأن الكمية المباعة هي الشيء الهام الوحيد. وإنها لطريقة ضرورية بالنسبة إلى الاشتراكية الحقيقية، ما دام كرزها قد فسد حتى قبل نضوجه.

وتعقب ذلك أمثلة قليلة على هذا الازدواج البصري:

حجر الزاوية رقم ١، ص ١٥٨ - ١٥٩:	حجر الزاوية رقم ٢، ص ١٦٠ - ١٦١:
«كل حياة فردية إنما توجد وتتطور من خلال نقيضتها.. لا توجد إلا على أساس تفاعلها مع كلية الحياة».	«كل حياة فردية توجد وتتطور في كلية الحياة ومن خلالها؛ وكلية الحياة لا توجد وتتطور إلا في الحياة الفردية ومن خلالها».
	(تفاعل)
«وهي ترتبط معها من جهة أخرى، بفعل طبيعتها، لتشكلا كلاً واحداً».	«إن الحياة الفردية تتطور... بوصفها جزءاً من الحياة بصورة عامة.
«وحدة الكون العضوية».	

«إن الحياة الفردية، من جهة واحدة، تجد أساسها ومصدرها وجوهرها في كلية الحياة».	«إن العضوية العالمية تتألف من جميع الأفراد الملزمين بالوحدة.
«من جهة أخرى، فإن كلية الحياة تسعى، في صراع متواصل مع الحياة الفردية، إلى التهامها».	«التي» (كلية الحياة) «تصبح تربة تطورها وجوهرها» (الحياة الفردية)... «بحيث تقوم الواحدة على الأخرى».
«وبنتيجة ذلك (ص ١٥٩): «إن المجتمع الإنساني هو بالنسبة إلى الحياة ... الشعورية كما الحياة غير الشعورية العامة بالنسبة إلى الحياة الفردية غير الشعورية».	«بحيث تتصارعان وتتجابهان. يترتب على ذلك (ص ١٦٠): «إن الحياة الفردية الشعورية تتحد أيضاً بكلية الحياة الشعورية و»... (العكس بالعكس).
«لا أستطيع أن أتطور إلا في الجماعية مع البشر الآخرين ومن خلالها... وفي المجتمع أيضاً، فإن تعارض الحياة الفردية والحياة بصورة عامة يصبح»، الخ...	«إن الكائن الإنساني الفردي لا يتطور إلا في المجتمع ومن خلاله، والمجتمع»، العكس بالعكس. الخ...
«الطبيعة... وحدة... تشتمل على التعدد الذي لا حصر له لظواهرها».	«المجتمع وحدة تضم وتلخص تعدد مصائر البشر الفردية».

لكن مؤلفنا لا يكتفي بهذا العرض المشكالي، بل يمضي فيكرر ملاحظاته الخرقاء عن الفردية والعمومية في شكل آخر أيضاً. إنه يضع أولاً، هذه التجريدات القاحلة على أنها مبادئ مطلقة، ويستنتج أن العلاقة نفسها يجب أن تنشأ في العالم الواقعي. وإن هذا ليمنحه بصورة مسبقة فرصة أن يقول كل شيء مرتين (وعذره أنه يصنع استدلالات)، في شكل مجرد ظاهرياً، ثم في شكل مشخص كاذب كنتيجة تستخلص منه. ومهما يكن من أمر، فإنه يعمد إلى التلاعب بالأسماء التي أعطاها لمقولتيه المجردتين. وهكذا، فإن مظهر العمومية

على التتالي بوصفها طبيعة، وكلية غير شعورية للحياة، ونسخة شعورية طبق الأصل، والحياة بصورة عامة، والعضوية العالمية، والوحدة الجامعة، والمجتمع الإنساني، والجماعية، ووحدة الكون العضوية، والسعادة العامة، والرخاء العام، الخ...، وتظهر الفردية تحت الأسماء المقابلة للحياة الفردية غير الشعورية والشعورية. والسعادة الفردية، ورخاء الفرد الخاص، الخ. ولا بد لنا، بخصوص كل من هذه الأسماء بدوره، أن نصغي إلى العبارات الجوفاء نفسها التي سبق أن سمعناها مراراً حتى التخمة بخصوص الفردية والعمومية.

وهكذا فإن «حجر الزاوية» الثاني لا يتضمن شيئاً لم يتضمنه من قبل حجر الزاوية الأول. لكن بما أن كلمات المساواة والتضامن ووحدة المصالح(*) تصادف لدى الاشتراكيين الفرنسيين، فإن مؤلفنا يحاول أن يترجمها إلى الألمانية، وأن يحولها بذلك إلى «أحجار زاوية» لاشتراكيته الحقيقية.

«بوصفي عضواً واعياً في المجتمع اعترف بكل عضو آخر على أنه كائن مختلف عني، معارض لي، مشابه لي، وفي الوقت نفسه مغروس في الأساس الأصلي المشترك للوجود ومشتق منه. إن كل واحد من زملائي البشر يظهر لي على أنه معارض لي من جراء طبيعته الخصوصية، ومع ذلك فهو مشابه لي من جراء طبيعته العامة. إن الاعتراف بالمساواة الإنسانية، بحق كل إنسان في الوجود، يتوقف بنتيجة ذلك على الوعي بأن الطبيعة الإنسانية مشتركة بين الجميع؛ وبالطريقة نفسها، فإن الحب، والصداقة، والعدالة، وجميع الفضائل الاجتماعية تقوم هي الأخرى على الشعور بالتضامن والوحدة الإنسانيتين الطبيعيتين. وإذا كانت هذه الأمور قد اعتبرت حتى الوقت الراهن واجبات وفرضت على البشر، فإنها تصبح على هذا الغرار في مجتمع مؤسس على الوعي بطبيعة الإنسان الباطنة، أي على العقل وليس على الإلزام الخارجي، تعبيرات حرة للحياة. في مجتمع يتطابق مع الطبيعة، أي مع العقل، يجب على شروط الوجود بالتالي أن تكون متساوية بالنسبة إلى جميع أعضائه، أي يجب أن تتحلى بطابع عام». (ص ١٦١ - ١٦٢).

إن المؤلف يبرهن على براعة مرموقة إذ يطرح بادئ الأمر فرضية بوصفها بديهية ومن

(*) égalité, solidarité, unité des intérêts، بالفرنسية في النص الأصلي.

ثم يبررها انطلاقاً من ذاتها بواسطة كلمة بالتالي، أو بنتيجة ذلك، الخ...، وإنه لحاذق بصورة لا تقل عن ذلك حين يُهرِّب بصورة عارضة إلى استدلالاته ذات الطابع الخصوصي جداً بيانات تقليدية اشتراكية النزعة باستخدام «إذا كان المرء»، أو «إذا كان الأمر»، أو «هكذا يجب عليهم»، أو «لكنه سوف يصبح»، الخ...

في «حجر الزاوية» الأول شاهدنا الفرد من جهة واحدة، ومن جهة ثانية، العمومية التي جابهته تحت قناع المجتمع. وإن هذا التعارض ليظهر الآن بشكل آخر، إذ ينقسم الفرد الآن ضمن ذاته إلى طبيعة خصوصية وطبيعة عامة. وتستخلص من هذه الطبيعة العامة للفرد «المساواة الإنسانية»، والمصير المشترك. وإن تلك الشروط الحياتية المشتركة بين جميع البشر تتراءى هنا إذن، بوصفها نتاجاً «لماهية الإنسان»، للطبيعة، في حين أنها منتجات تاريخية، مثلها كمثل وعي المساواة بالضبط. ولا يكتفي المؤلف بهذا، بل يقدم البرهان الحسي على مساواته بتقرير أنها مغروسة، محتواة، «في الأساس الأصلي للوجود». وقد علمنا في المقدمة، ص ١٥٨، أن الإنسان «يتألف من العناصر نفسها، وهو مزود بتلك القدرات والخصائص الهامة التي تحيي جميع الأشياء». ولقد علمنا في «حجر الزاوية» الأول أن الطبيعة هي «أساس كل الحياة»، وبذلك فهي «"الأساس الأصلي المشترك للوجود». وهكذا، فإن مؤلفنا قد بزّ الفرنسيين حتى درجة كبيرة، فلم يبرهن، «بوصفه عضواً واعياً في المجتمع»، على مساواة البشر فيما بينهم فحسب، بل على مساواتهم مع كل برغوث، وكل عود قش، وكل حجر.

ولسوف نكون سعداء جداً بالاعتقاد بأن «جميع الفضائل الاجتماعية» لصاحبنا الاشتراكي الحقيقي قائمة «على شعور التضامن والوحدة الإنسانيين الطبيعيين»، حتى إذا كان الرق الإقطاعي، والعبودية، والتفاوتات الاجتماعية لسائر الحقب، قد كانت قائمة بذلك على هذا «التضامن الإنساني الطبيعي». وبالمناسبة، فإن هذا «التضامن الإنساني الطبيعي» نتاج تاريخي يتغير يومياً في أيدي البشر، ولقد كان على الدوام طبيعياً جداً، مهما أمكن أن يبدو لا إنسانياً ومضاداً للطبيعة ليس في حكم "الإنسان» فحسب، بل في حكم جيل ثوري لاحق أيضاً.

ونعلم فيما بعد، بطريق المصادفة المحضة، أن المجتمع الحالي قائم على «الإلزام الخارجي»، إن الاشتراكيين الحقيقيين لا يقصدون من "الإلزام الخارجي» القيود التي تفرضها الشروط الحياتية المادية على أفراد معينين. بل يقصدون الإلزام الذي تمارسه الدولة في شكل الحراب، والشرطة، والمدافع، التي هي أبعد ما تكون عن كونها أساس المجتمع، بل هي محض نتيجة لبنيته. ولقد نوقشت هذه المسألة من قبل في العائلة المقدسة، كما نوقشت في المجلد الأول من هذا المؤلف.

إن الاشتراكي يعارض المجتمع الحالي، «القائم على الإلزام الخارجي»، بالمثل الأعلى للمجتمع الحقيقي، القائم على «وعي طبيعة الإنسان الباطنة، أي على العقل». وهذا يعني أنه قائم على وعي الوعي، على فكر الفكر. إن الاشتراكي الحقيقي لا يختلف عن الفلاسفة حتى في انتقائه التعابير. إنه ينسى أن «الطبيعة الباطنة» للبشر، مثلها كمثل «وعيهم» لها، «أي» «عقلهم». قد كانت في سائر الأزمنةنتاجاً تاريخياً. وإنه حتى إذا كان مجتمع البشر يقوم، كما يعتقد، على «الإلزام الخارجي»، فإن «طبيعتهم الباطنة» سوف تقابل هذا "الإلزام الخارجي».

ونصادف من جديد في الصفحة ١٦٣ الفردية والعمومية بموكبهما المألوف، في شكل الرخاء الفردي والعام. وإنكم لتستطيعون أن تجدوا تفسيرات مماثلة لعلاقاتهما المتبادلةفي أي كتاب عن الاقتصاد السياسي تحت عنوان التنافس، وكذلك في هيغل، حيث تعرض بصورة أفضل.

مثال ذلك، الحوليات الرينانية، ص ١٦٣:

«بتعزيز الرخاء العام أعزز رخائي الخاص، وبتعزيز رخائي الخاص أعزز الرخاء العام».

راجع هيغل، فلسفة الحق، (ص ٢٤٨، ١٨٣٣):

«حين ألاحق أغراضي، أخدم المصلحة العامة التي تخدم بدورها أغراضي».

قارن كذلك فلسفة الحق، (ص ٣٢٣ وما يليها)، بخصوص علاقة المواطن بالدولة.

«وبالتالي فإن لدينا، كنتيجة نهائية، الوحدة الشعورية للحياة الخاصة والحياة العمومية، التناغم». (الحو[ليات] الرينا[نية]، ص ١٦٣).

«كنتيجة نهائية» لأي شيء؟ للحقيقة التالية: ألا وهي أن:

«هذه العلاقة القطبية بين الحياة الفردية والحياة العمومية تستقيم في تصارعهما تارة، وفي كون إحداهما شرطاً للأخرى وأساسها تارة أخرى».

إن «النتيجة النهائية» لذلك كله هي على الأكثر تناغم اللاتناغم مع التناغم، (وأن كل ما يترتب على التكرار المستمر لهذه العبارات الطنانة المألوفة جيداً هو اعتقاد المؤلف بأن صراعه المجدب مع المقولتين المجردتين للفردية والعمومية يشكل الطريقة المناسبة من أجل حل المسائل الاجتماعية).

ويختتم المؤلف حديثه بهذا التعبير الأنيق:

«إن المساواة الكلية تشكل أساس المجتمع العضوي الذي يتطور عبر النزاعات التي تقوم بين الأفراد والنظام العام كي يبلغ الاتفاق الطليق، وحدة السعادة الفردية والعمومية، التناغم الاجتماعي» (!) «الجماعي»(!) «الذي هو انعكاس للتناغم الكلي». (ص ١٦٤).

إنه لمن قبيل التواضع حقاً ان تسمى هذه العبارة «حجر زاوية». إنها صخرة الحقب التي تقوم عليها الاشتراكية الحقيقية بكاملها.

حجر الزاوية الثالث

«هذا التعارض القطبي، هذا التفاعل بين الحياة الخاصة والحياة العامة للطبيعة هو الذي يشكل أساس صراع الإنسان ضد الطبيعة. وحين يرتدي هذا الصراع مظهر الفعالية الشعورية، فإنه يسمى العمل». (ص ١٦٤).

ألم يكن حرياً بنا أن نقول: إن هذه الفكرة عن «التعارض القطبي» تقوم على أساس مشاهدة الصراع الذي يخوضه الإنسان ضد الطبيعة؟ فأولاً يصنع تجريداً من حقيقة قائمة، ومن ثم يقال: إن هذه الحقيقة القائمة مؤسسة على ذلك التجريد. هكذا يجب أن تتصرف إذا كنت تريد أن تبدو متمكناً من العمق الألماني ومن موهبة التأمل الفلسفي.

مثال ذلك: حقيقة قائمة: القط يأكل الفأر.

تفكير: قط – طبيعة، فأر– طبيعة، استهلاك للفأر من قِبل القط – استهلاك الطبيعة من قِبل الطبيعة = استهلاك ذاتي للطبيعة.

التصور الفلسفي للحقيقة القائمة: إن التهام الفأر من قِبل القط قائم على أساس الاستهلاك الذاتي للطبيعة.

وبعدما أعطي صراع الإنسان ضد الطبيعة مثل هذه الصورة المضللة، يمضي المؤلف كي يعطي فعالية الإنسان الشعورية في علاقتها بالطبيعة صورة مضللة بأن يتصورها تظاهرة هذا التجريد البسيط للصراعات الفعلية. وإن كلمة العمل الدنسة تحشر أخيراً، في الموضوع كنتيجة لتلك العملية من التضليل. لقد كانت هذه الكلمة على رأس لسان صاحبنا الاشتراكي الحقيقي منذ البداية، لكنه لم يجرؤ على التفوه بها قبل أن يسبغ عليها صفة الشرعية بالطريقة المناسبة. إن العمل يصبح خاتمة إنشاء، منطلقه التصور المجرد البسيط للإنسان والطبيعة، وبذلك فإنه يعرف بطريقة هي مناسبة وغير مناسبة على حدٍّ سواء لجميع مراحل تطور العمل.

«وبالتالي، فإن العمل هو أية فعالية شعورية من جانب الإنسان يحاول أن يحقق بها السطوة على الطبيعة بمعنى روحي ومادي، بحيث يستطيع أن يجعل منها أداة الاستمتاع الواعي بحياته ويستخدمها من أجل حاجاته الروحية والجسدية»، (المصدر نفسه).

ولسوف نكتفي بأن نلفت الانتباه إلى هذا الاستدلال اللامع:

«عندما يظهر النزاع على أنه فعالية شعورية، فإنه يسمى العمل - وبالتالي، فإن العمل هو أية فعالية شعورية من جانب الإنسان». الخ...

وإننا لندين بهذا الاكتشاف العميق إلى «التعارض القطبي».

وسوف يتذكر القارئ بيان سان سيمون المذكور أعلاه بخصوص التطور الحر لجميع قدرات الإنسان ويتذكر في الوقت نفسه أن فورييه كان راغباً في مشاهدة العمل الجذاب(*) يحل مكان العمل البغيض(**). وإننا لندين «للتعارض القطبي» بالتبرير والتفسير الفلسفيين التاليين لهذه الموضوعات:

«لكن بما أن» (إن «لكن» هذه يقصد بها الإشارة إلى أنه ليس ثمة أية رابطة بين ما يلي وما سبق) «كل تظاهرة وممارسة وتعبير عن قوى الحياة وإمكاناتها يجب أن تكون

(*) travail attrayant، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) travail répugnante، بالفرنسية في النص الأصلي.

بالنسبة إلى الحياة مصدر متعة ورضا، فإنه يترتب على ذلك أن العمل يجب أن يكون هو نفسه تظاهرة وتطوراً للقدرات الإنسانية، ويجب أن يكون مصدراً للمتعة والرضا والهناءة. وبنتيجة ذلك، فإن العمل يجب هو نفسه أن يصبح تعبيراً حراً من الحياة»، وبذلك مصدراً «للمتعة». (المصدر نفسه).

إننا نطّلع هنا على ما وعدنا به في مقدمة الحوليات الرينانية، وهو «إلى أي مدى يختلف العلم الاجتماعي الألماني في تطوره حتى الوقت الحاضر عن كل من العلم الاجتماعي الفرنسي والعلم الاجتماعي الإنكليزي» وما معنى «عرض مذهب الشيوعية في شكل علمي».

وإنها لتكون عملية مطولة ومضجرة أن تعرض كل ثغرة منطقية ترد في سياق هذه الأسطر القليلة. لكن فلنأخذ أولاً،بعين الاعتبار، الإهانات الموجهة إلى المنطق الصوري .

إنه ليفترض ضمناً، سعياً وراء البرهان على أن العمل، تعبير الحياة، يجب أن يكون مصدر متعة، أن الحياة يجب أن توفر المتعة في جميع تعبيراتها، ويستنبط من ذلك هذه النتيجة، ألا وهي أنه: ما دام العمل تعبيراً للحياة، فإنه يجب أن يكون هو الآخر مصدراً للمتعة. وإن المؤلف، الذي لا يكتفي بما حققه بواسطة هذه المراوغة من تحويل المسلّمة الى نتيجة، يستخلص فضلاً عن ذلك نتيجة كاذبة. إنه يترتب بالنسبة إليه على كون «كل تعبير يجب أن يكون بالنسبة إلى الحياة مصدر متعة». إن العمل، الذي هو إحدى تظاهرات الحياة هذه، «يجب أن يكون هو نفسه تظاهرة وتطوراً للقدرات الإنسانية»، يعني للحياة مرة أخرى. وفي حقيقة الأمر يجب أن يكون ما هو كائنه. كيف يمكن للعمل ألا يكون، في برهة معينة، «تظاهرة للقدرات الإنسانية» لكن هذا ليس كل شيء. فلأن العمل يجب أن يكون كذلك، فإنه «ينبغي» «بنتيجة ذلك» أن يكون كذلك، أو بصورة أدق: لأن العمل «يجب أن يكون تظاهرة وتطوراً للقدرات الإنسانية»، فإنه ينبغي بنتيجة ذلك أن يصبح شيئاً ما مختلفاً كل الاختلاف، ألا وهو، «تعبير حر للحياة»، الأمر الذي لم يكن موضوع بحث حتى الآن، وفيما كانت مسلّمة العمل من حيث هو متعة قد استنتجت أعلاه من مسلمة متعة الحياة، فإن المسلمة السابقة تقدم الآن كنتيجة للمسلمة الجديدة عن «التعبير الحرللحياة في العمل».

وبقدر ما يتعلق الأمر بمحتوى الفقرة، فإن المرء لا يستطيع أن يتبين تماماً السبب في أن العمل لم يكن على الدوام ما يجب أن يكونه، وفي أنه يجب أن يصبح الآن ما يجب أن يكونه، ولا السبب في أنه يجب أن يصبح شيئاً لم يكن ملزماً حتى الوقت الراهن بأن يكونه. لكن من المؤكد أن من واجب المرء أن يتذكر أن ماهية الإنسان والتعارض الفعلي بين الإنسان والطبيعة لم يكونا قد فسرا بعد تفسيراً كاملاً حتى الوقت الراهن.

ويتلو ذلك «تسويغ علمي» للمبدأ الشيوعي عن الملكية الجماعية لمنتجات العمل:

«ولكن نتاج العمل» (إن «لكن» الجديدة هذه تملك نفس المعنى الذي تملكه «لكن» السابقة) «يجب أن يخدم في وقتٍ واحدٍ سعادة الفرد، الفرد العامل، والسعادة العامة. وإن هذا ليتحقق من جراء حقيقة أن جميع الفعاليات الاجتماعية متكاملة ومتقابلة». (المصدر نفسه).

ليست هذه العبارة سوى نسخة من المديح الذي يكيله أي اقتصاد سياسي، للتنافس وتقسيم العمل، باستثناء ما طرأ على هذه الحجة من وهن من جراء إدخال كلمة «سعادة».

وأخيراً، نعطى تسويغاً فلسفياً لتنظيم العمل لدى المؤلفين الفرنسيين:

«إن العمل من حيث هو فعالية حرة توفر المتعة والرضا وتخدم الرخاء العام في الوقت نفسه، هو أساس تنظيم العمل». (ص ١٦٥).

لكن بما أن العمل يجب مثلاً أن يصبح فعالية حرة توفر المتعة، الخ، وبما أنه ينبغي أن يصبح كذلك، وبالتالي فإنَّه لم يصبح كذلك بعد، فإن المرء لا بد أن يتوقع، على العكس من ذلك، أن يكون تنظيم العمل أساس «العمل من حيث هو فعالية توفير المتعة»، بيد أن مفهوم العمل بوصفه فعالية حرة كافٍ تماماً بالنسبة إلى المؤلِّف.

وفي نهاية المقالة يحسب المؤلف أنه انتهى إلى «نتائج».

إن «أحجار الزاوية» و«النتائج» هذه، بالإضافة إلى تلك الجلاميد الغرانيتية الأخرى التي تصادف في الأوراق الإحدى والعشرون، وكتاب المواطن، والمقالات غير المنشورة

الجديدة[٢٤٥]، تشكل الصخرة التي تنوي الاشتراكية الحقيقية، الشهيرة بالفلسفة الاجتماعية الألمانية، أن تبني كنيستها عليها.

ولسوف تسنح لنا الفرصة للإصغاء إلى بعض التراتيل، إلى مقاطع قليلة من النشيد العبراني الرمزي والصوفي[*]، التي ترتل في هذه الكنيسة.

(*) Cantique Allégorique hébraïque et mysthique، بالفرنسية في النص الأصلي

(٤)
كارل غرون
الحركة الاجتماعية في فرنسا وبلجيكا (دارمستادت ١٨٤٥)
أو
كيف تكتب الاشتراكية الحقيقية التاريخ

«في حقيقة الأمر، لو لم تكن المسألة هنا هي معالجة الرهط بكامله... فالأرجح أننا كنا نرمي القلم جانباً... والآن، هذا هو» (كتاب موندت، تاريخ \المجتمع [l'histoire de la société]) «يتقدم بالعجرفة نفسها أمام حلقة القراء العريضة، أمام ذلك الجمهور الذي ينقض بجشع على كل شيء يحمل على واجهته كلمة \اجتماعي لأن غريزة صادقة تخبره عن أسرار الأزمنة المقبلة المخبأة في هذه الكلمة الصغيرة. ومن هنا كانت مسؤولية الكائن المزدوجة وعقوبته المضاعفة، إذا هو اندفع في مشروع ليس مؤهلاً له»!

«إننا لن نأخذ على الهر موندت عدم معرفته بأي شيء من الإنجازات الحالية للأدب الاجتماعي الفرنسي والإنكليزي باستثناء ما كشفه لنا \الهر ل. شتاين. إن كتاب شتاين كان يمكن أن يعتبر حين ظهر خليقاً بالملاحظة. أما أن نسبك في هذه الأيام العبارات الجوفاء عن سان سيمون، وأن نسمي بازار وأنفانتان فرعي السان سيمونية، وأن نتبع ذلك بفورييه وبكل اللغو التافه عن برودون، الخ!... ومع ذلك فقد كنا نتغاضى بكل طيبة خاطر عن ذلك لو أن تكوين الأفكار الاجتماعية كان معروضاً على الأقل بطريقة جديدة وأصيلة».

إن الهرغرون يبدأ، بهذا الإعلان المتكبر والخليق برادامانتي[٢٤٦]، استعراض كتاب

موندت: تاريخ المجتمع (في المقالات غير المنشورة الجديدة (*Nouveaux Inédits*)، ص ١٢٢، ١٢٣).

وسوف يدهش القارئ للموهبة الفنية التي يتحلى بها الهرغرون الذي يقدم في واقع الأمر، تحت هذا القناع، نقداً لكتابه الخاص الذي لم يكن قد شاهد النور بعد في ذلك الحين.

إننا نشاهد عند الهرغرون انصهاراً للاشتراكية الحقيقية مع الأسلوب الأدبي المستلهم من ألمانيا الفتاة ـ وهو مشهد مسلٍ حتى الدرجة القصوى. إن للكتاب المذكور أعلاه شكل رسائل موجهة إلى سيدة، ومن هنا يستطيع القارئ أن يحدس أن الآلهة الحبلى بالأفكار العميقة للاشتراكية الحقيقية تتهاوى مكللة بأزهار وأعواد مرَّ «الأدب الحديث». فلنسرع ونلتقط بعض الأزهار.

«كانت الكارمانيول(*) تتردد من تلقاء نفسها في رأسي... وعلى أي حال فإنه أمر رهيب بالنسبة إلى الكارمانيول أن تتناول طعام الإفطار في رأس كاتب ألماني، حتى إذا لم تعمد بصورة فعلية إلى الإقامة الدائمة هناك». (ص ٣).

«لو كان هيغل العجوز أمامي لأمسكت بخناقه: ماذا! فالطبيعة إذن، هي الأسلوب الآخر لوجود الفكر؟ ماذا؟ أيها المغفل!» (ص ١١).

«إن بروكسيل هي حتى درجة ما نسخة ثانية عن الجمعية الفرنسية: إن لها حزبيها للجبل والوادي». (ص ٢٤).

«مستشفى مجانين السياسة». (ص ٨٠).

«يرقات مرحة، شاعرية، متهافتة، وهمية». (ص ٨٢).

«ليبرالية، عودة الملكية، الصبّار الذي تذهب جذوره في الهواء والذي يلتف مثل نبات طفيلي حول مقاعد مجلس النواب». (ص ٨٧، ٨٨).

أما أنَّ الصبار «لا تذهب جذوره في الهواء» ولا هو «نبات طفيلي»، وأن اليرقات أو «الخادرات(**)» «المرحة»، «الشاعرية»، أو المتهافتة» لا وجود لها، فهذا ما لا يفسد في أي حال من الأحوال جمال هذه الصور المليحة:

(*) Carmagnole، نشيد فرنسي من أيام الثورة.

(**) الخادرة، الحشرة بين دوري اليرقة والحشرة التامة.

«فـي مـلء هـذا البحر الهائج» (من الصحف والصحفيين في قاعة مطالعة مونبانسيه)[(٢٤٧)] «أحسني على أي حال مثل نوح ثانٍ، يرسل حماماته ليتأكد مما إذا كان في مقدوره أن يبني مسكناً أو يزرع كرماً في أي موضع أو يتوصل إلى اتفاق معقول مع آلهته الغاضبة». (ص ٢٥٩).

مما لا ريب فيه أن الهر غرون يتحدث هنا عن نشاطه كمراسل صحفي.

«كان كاميل ديمولان رجلاً. وكانت الجمعية التأسيسية تتشكل من مالكين صغار. وكان روبسبيير ساحراً فاضلاً. وبكلمة واحدة، فإن التاريخ الحديث هو صراع الحياة أو الموت ضد البقالين والسحرة!!!» (ص ١١١).

«إن السعادة زائد، لكن زائد مرفوع إلى القوة س.) (ص ٢٠٣).

وفي حقيقة الأمر، فالسعادة = + س، وهي حقيقة لا يمكن أن تصادف إلا في الرياضيات الجمالية للهر غرون.

«تنظيم العمل، ما هو؟ وردّت الشعوب على أبي الهول بأصوات ألف صحيفة... إن فرنسا تغني المقطع الشعري، وألمانيا تغني المقطع المضاد[(٢٤٨)]، ألمانيا الصوفية العجوز». (ص ٢٥٩).

«إن أميركا الشمالية لأبغض إلي من العالم القديم، لأن أنانيتها البقالية تحمل على خديها توّرد الصحة الوقحة... لأن كل شيء هناك سطحي جداً، ضحل الجذور جداً، ويكاد يكون في إمكاني أن أقول إقليمي جداً!!! أنتم تسمون أميركا العالم الجديد؟ إنها أقدم جميع العوالم القديمة؛ إن ثيابنا البالية أصبحت الزي هناك». (ص ١٠١، ٣٢٤).

إننا لا نعرف حتى الوقت الحاضر سوى أن الجوارب الألمانية الصنع التي تلبس عندنا كانت تلبس هناك، بالرغم من أنها من نوعية سيئة جداً لا يمكن أن تصبح «زياً».

«استقرار هذه المؤسسات المنطقي والوطيد» (ص ٤٦١).

ما لم تفرح هذه الورود قلبك.

فليس لك حق في أن تكون «إنساناً"!"[(٢٤٩)].

يا له من ظرف داعر، يا لها من براءة ماكرة! يا له من صراع بطولي مع القضايا الجمالية! إن هذه اللامبالاة وهذه الأصالة جديرتان بهايني (Heine)!

لقد خدعنا القارئ. إن ملامح الهرغرون الأدبية ليست زينة للعلم الاشتراكي الحقيقي، بل ليس هذا العلم سوى حشو يملأ فجوات هذه الثرثرة الأدبية، ويشكل إذا جاز التعبير «خلفيتها الاجتماعية».

وفي مقالة للهر غرون بعنوان «فويرباخ والاشتراكيون» يرد ما يلي (كتاب المواطن الألماني) (ص ٧٤):

«عندما نلفظ اسم فويرباخ نلخص جميع المخاضات الفلسفية من بيكون أوف فيرولام حتى الوقت الراهن، ونحدد في وقت واحد غرض الفلسفة ومعناها الأخيرين، ونصادف الإنسان من حيث هو النتيجة الأخيرة للتاريخ العالمي. وعندما نسلك هذه الطريق نتقدم بصورة أوثق، لأنها أعمق، مما لو طرحنا على بساط البحث الأجور، والتنافس، ومساوئ الدساتير وأنظمة الحكم... لقد ربحنا الإنسان، الإنسان الذي تخلص من الدين، ومن الأفكار المحتضرة، ومن كل ما هو غريب عنه، مع كل ما يفترضه ذلك من التطورات في الممارسة، لقد ربحنا الإنسان النقي، الجوهري».

إن هذه الجملة الوحيدة تكفي لتبين لنا أي صنف من "اليقين" و«العمق» يجب أن نتوقع من الهرغرون. إنه يجهل المسائل الصغرى. فإذا ما تسلح بإيمانه الذي لا يتزعزع بنتائج الفلسفة كما صاغها فويرباخ، ألا وهي أن «الإنسان»، «الإنسان النقي، الجوهري»، هو الغرض الأخير للتاريخ العالمي، وأن الدين ماهية إنسانية مغتربة، وأن الماهية الإنسانية هي ماهية إنسانية ومقياس الأشياء جميعاً - وقد تسلح فضلاً عن ذلك بالحقائق الأخرى للاشتراكية الحقيقية (أنظر أعلاه)، ألا وهي إن المال، والعمل المأجور، الخ...، هي كذلك اغتراب للماهية الإنسانية، وإن الاشتراكية الألمانية هي إدراك الفلسفة الألمانية والحقيقة النظرية للاشتراكية والشيوعية الأجنبيتين، الخ... فإن الهر غرون يسافر إلى بروكسيل وباريس بكل رضا الاشتراكي الحقيقي.

إن هذه التبويقات العظمى التي يطلقها الهر غرون إشادة بالاشتراكية الحقيقية وبالعلم الألماني تتجاوز كل ما حققه في هذا المجال زملاؤه في الإيمان، وبقدر ما تتعلق هذه المدائح بالاشتراكية الحقيقية فمن الواضح أنها صادقة كل الصدق. إن تواضع الهر غرون لا يسمح

له بأن يتفوه بعبارة واحدة لم ينطق بها من قبل اشتراكي حقيقي آخر في الأوراق الإحدى والعشرون، وكتاب المواطن، والمقالات غير المنشورة الجديدة. وفي الحقيقة أنه ليس لكتابه هدف آخر سوى تكملة موجز للحركة الاجتماعية الفرنسية رسمت خطوطه العامة في الأوراق الإحدى والعشرون (ص ٧٤ - ٨٨) من قبل هيس، وبذلك فإنه يلبي حاجة تمَّ التعبير عنها في المؤلف نفسه في الصفحة ٨٨[٢٥٠]. ولا بد أن تكون الفلسفة الألمانية مدينة له بعمق لثنائه عليها، نظراً لضآلة معلوماته عنها. إن الكبرياء القومي عند الاشتراكيين الحقيقيين، الفخورين بألمانيا باعتبارها أرض "الإنسان»، أرض «الماهية الإنسانية»، في مواجهة القوميات الدنسة الأخرى، هذه الكبرياء تبلغ أوجها عنده. وإننا نقدم أدناه نماذج قليلة عنها:

«لكنني كنت أود أن أعرف ما إذا كانوا لا يريدون جميعاً أن يتعلموا منا، هؤلاء الفرنسيين، والإنكليز، والبلجيكيين، والأميركيين الشماليين. (ص ٢٨).

وإنه ليسهب الآن في هذا الأمر:

«يبدو لي الأميركيون الشماليون مبتدئين كلياً، وعلى الرغم من تشريعهم الليبرالي، فمن المرجح أنهم سوف يتعلمون منا أن يعرفوا الاشتراكية». (ص ١٠١).

وعلى الأخص إذا عرفنا أن لديهم، منذ عام ١٨٢٩، مدرستهم الاشتراكية والديمقراطية الخاصة التي كان اقتصاديهم كوبر يناهضها منذ عام ١٨٣٠.

«الديمقراطيون البلجيكيون؟ هل تعتقدون أنهم تقدموا نصف المسافة التي قطعناها نحن الألمان؟ لقد دخلت في مشادة مع واحد منهم كان يعتبر أن تحقيق حرية الوجود الإنساني خرافة!» (ص ٢٨).

إن قومية «الإنسان»، «الماهية الإنسانية»، «حرية الوجود الإنساني»، تثبت هنا أنها متفوقة حتى درجة بعيدة على القومية البلجيكية.

«الفرنسيون! دعوا هيغل في سلام حتى تفهموه». (إننا نعتقد أن نقد ليرمينيه لفلسفة الحق[٢٥١]، وهو نقد ضعيف جداً على أي حال، يبرهن على فهم لهيغل أعمق من كل ما كتبه الهر غرون باسمه أو تحت الاسم المستعار «أرنست فون ديرهايد». «جربوا ألا تشربوا

قهوة أو خمرة على الإطلاق لمدة سنة؛ لا تنساقوا مع أي هوى مثير؛ دعوا غيزو يحكم ودعوا الجزائر تسقط تحت سيطرة مراكش» (كيف يمكن للجزائر أن تسقط تحت حكم مراكش حتى إذا تخلى الفرنسيون عنها؟)؛ «اجلسوا في علية وادرسوا المنطق وعلم الظواهر وعندما تهبطون بعد سنة، هزيلي القوام حمر العيون، وتمضون إلى الشارع وتتعثرون بمتأنق أو ببائع متجول فلا ترتبكوا. ذلك أنكم سوف تكونون قد أصبحتم في هذه الأثناء رجالاً كباراً وأقوياء، وسوف يكون ذهنكم أشبه بسروة تتغذى بنسغ عجائبي»؛ «وإن كل ما سوف ترونه سوف يسلمكم نقاط ضعفه الأكثر سرية؛ وبالرغم من كونكم أرواحاً مخلوقة، فسوف تتغلغلون مع ذلك إلى قلب الطبيعة؛ ولسوف تكون نظرتكم قاضية، وكلمتكم سوف تحرك الجبال، وسوف يكون جوابكم أحدّ من الشفرة الأحدّ. وسوف تتقدمون إلى أوتيل دو فيل - فإذا البورجوازية شيء من الماضي. وسوف تخطون إلى قصر بوربون- فإذا به ينهار. إن مجلس النواب بأسره سوف يذهب هباءً منثوراً(*)، ويختفي غيزو، ولن يكون لويس فيليب الشاحب سوى شبح تاريخي، بينما تنهض من جميع هذه العناصر التي محقتموها الفكرة المطلقة للمجتمع الحر ظافرة. وإذا تركنا المزاح جانباً، فإنكم لن تستطيعوا أن تفهموا هيغل إلا إذا أصبحتم هيغل أنتم أنفسكم قبلاً. وكما قلت أعلاه: «إن معشوقة مور لا يمكن أن تموت إلا على يدي مور نفسه»[٢٥٢]. (ص ١١٥- ١١٦).

إن الأريج الأدبي لهذه البيانات الاشتراكية الحقيقية سوف يدغدغ أنوف جميع الناس. إن الهر غرون، مثله كمثل جميع الاشتراكيين الحقيقيين، لا ينسى أن يقدم إلينا من جديد الثرثرة القديمة عن سطحية الفرنسيين:

«ذلك أنه محكوم علي أن أجد الفكر الفرنسي قاصراً وسطحياً كلما احتككت به عن قرب». (ص ٣٧).

ولا يخفي الهر غرون عنا حقيقة أن القصد من كتابه تمجيد الاشتراكية الألمانية من حيث هي نقد للاشتراكية الفرنسية:

«إن الدهماء الأدبية في ألمانيا المعاصرة تسمي محاولاتنا الاشتراكية محاكاة

(*) nihilum album، باللاتينية في النص الأصلي.

للضلالات الفرنسية. ولم يجد أحد حتى الآن أن مثل هذا الكلام يستحق الرد عليه. ولا بد للدهماء أن تحس الخجل، إن كان لديها أي إحساس بالخجل على الإطلاق، عندما تقرأ هذا\ الكتاب. ومن المرجح أنها لم تتخيل قط أن الاشتراكية الألمانية هي نقد للاشتراكية الفرنسية، وأنها أبعد ما تكون عن اعتبار الفرنسيين مبتكري عقد \اجتماعي(*) جديد، بل هي تطالب الاشتراكية الفرنسية بتقويم نقائصها في مدرسة \العلم \الألماني. وإن إصدار ترجمة كتاب فويرباخ جوهر \المسيحية هو قيد التحضير حالياً في باريس. ألا فلينتفع الفرنسيون أيما انتفاع من المدرسة الألمانية! ومهما ترتب على الوضع الاقتصادي لهذه البلاد أو على كوكبة السياسة الحالية، فإن النظرة الإنسانية وحدها سوف تجعل الوجود \الإنساني أمراً ممكناً في المستقبل. إن الألمان، هذا الشعب اللاسياسي، هذا الشعب المنبوذ، هذا الشعب الذي ليس هو شعباً، سوف يضعون حجر الزاوية من أجل بناء المستقبل». (ص ٣٥٣).

ومن المؤكد أن الاشتراكي الحقيقي، المستغرق في ألفته مع «الماهية الإنسانية»، لا يحس حاجة إلى معرفة أي شيء عما «يمكن أن يترتب على الوضع الاقتصادي والكوكبة السياسية» لبلد ما.

إن الهر غرون، بوصفه رسولاً للاشتراكية الحقيقية، لا يكتفي، كما هي حال الرسل الآخرين، بالمباهاة بالعلم الجامع لدى الألمان بالمقارنة مع جهل الأمم الأخرى. إنه يفرض نفسه بكل رباطة جأش مستخدماً خبرته الطويلة كأديب، مثله كمثل عابر الكرة الأرضية الشهير، على ممثلي الأحزاب الاشتراكية والديمقراطية والشيوعية المختلفة. وبعدما يشمهم من جميع الزوايا، يتقدم إليهم على أنه رسول الاشتراكية الحقيقية. وإن كل ما يتبقى له كي يفعله هو أن يلقنهم الدروس، أن ينقل إليهم أعمق الاكتشافات المتعلقة بالإنسانية الحرة. إن تفوق الاشتراكية الحقيقية على الأحزاب الفرنسية يتخذ الآونة شكل التفوق الشخصي للهر غرون على ممثلي تلك الأحزاب. وأخيراً، فإن هذا لا يوفر له الفرصة لاستخدام زعماء الأحزاب الفرنسية كمواطئ قدم للهر غرون فحسب، بل للنطق بمختلف أنواع الثرثرة أيضاً،

(*) Contrat social، بالفرنسية في النص الأصلي.

وبذلك يعوض الإقليمي الألماني عن الجهود التي تكبدها في قراءة البيانات الأخصب للاشتراكية الحقيقية.

«لقد ارتسمت على وجه كاتس ملامح الغبطة العامية عندما أكدت له رضاي التام عن خطابه» (ص ٥٠).

ولم يُضِع الهر غرون وقتاً في تثقيف كاتس في موضوع الإرهـاب الفرنسي(*) و«أسعدت بكسب تأييد صديقي الجديد» (ص ٥١). وكان تأثيره على برودون هاماً أيضاً، لكن بطريقة مختلفة.

«وسررت أيما سرور إذا أصبحت، إذا جاز التعبير، معلماً خاصاً(**)، للرجل الذي ربما لم يكن لفطنته مثيل منذ ليسنغ وكانط». (ص ٤٠٤).

وليس لويس بلان إلا «صديقه الشاب» (ص ٣١٤).

"استفسرني بلهفة عظيمة، لكن بجهل عظيم أيضاً، عن أوضاعنا، نحن الألمان»(؟) «نعرف الأوضاع الفرنسية بصورة لا تقل على وجه التقريب عن معرفة الفرنسيين أنفسهم؛ إننا على الأقل ندرسها" (؟) (ص ٣١٥).

ونعلم عن «بابا كابيه» أنه «محدود» (ص ٣٨٢). لقد طرح الهر غرون عليه عدداً من المسائل، وكابيه

"اعترف بأنه لم يستطع على وجه الدقة أن يسبر غورها. إنني» (غرون) «لاحظت ذلك منذ زمن طويل؛ ومن الطبيعي أن هذا وضع حداً لكل مناقشة، خاصة وقد أدركت أن مهمة كابيه انتهت منذ زمن طويل». (ص ٣٨١).

وسوف نرى فيما بعد كيف يسعى الهر غرون إلى إعطاء كابيه «مهمة» جديدة.

فلنعالج قبلاً الخطوط الرئيسية والأفكار التقليدية البالية تماماً التي تشكل صقل كتاب غرون. إن هذه الأفكار وتلك الخطوط منسوخة عن هيس، الذي ينتحله الهر غرون على أية حال بالطريقة الأفخم. إن القضايا التي كانت غامضة وصوفية كلياً عند هيس، لكن التي

(*) مما لا شك فيه أن المقصود عهد الإرهاب.

(**) في الألمانية *Privatdozent*، وهو أستاذ الجامعة الذي يعطي دروساً خاصة في الألمانية.

كانت في الأصل - في الأوراق الإحدى والعشرون - جديرة بالإدراك، ولم تصبح مضجرة ورجعية إلا بنتيجة ظهورها المتكرر أبداً في المواطن الألماني والمقالات غير المنشورة الجديدة والحوليات الرينانية. في وقت كانت قد باتت فيه عتيقة بالية - هذه القضايا تصبح هراءً صرفاً بين يدي الهر غرون.

إن هيس ينشئ مقارنة بين تطور الاشتراكية الفرنسية وتطور الفلسفة الألمانية - سان سيمون وشيلينغ، فورييه وهيغل، برودون وفويرباخ، انظروا على سبيل المثال الأوراق الإحدى والعشرون، ص ٧٨، ٧٩، ٣٢٦، ٣٢٧؛ المقالات غير المنشورة الجديدة، ص ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٢ وما يليها («المقارنة بين فويرباخ وبرودون»)، مثلاً هيس: «إن فويرباخ هو برودون الألماني»، الخ، المقالات غير المنشورة الجديدة، ص ٢٠٢، غرون: (إن برودون هو فويرباخ الفرنسي» ص ٤٠٤).

إن هذا العرض التخطيطي المستلهم من هيس هو الشيء الوحيد الذي يعطي تماسكاً باطنياً لكتاب غرون. لكن من المؤكد أن الهر غرون لا يتوانى عن إضافة مسحة أدبية على عبارات هيس. بل الأكثر من ذلك أن أخطاء واضحة من جانب هيس، مثلاً، إن التحليلات النظرية تشكل «الخلفية النظرية» و«الأساس النظري» للحركات الواقعية (مثلاً: المقالات غير المنشورة الجديدة، ص ١٩٢) ينسخها الهر غرون بصورة أمينة (مثلاً: غرون، ص ٢٦٤: «إن الخلفية الاجتماعية للمسألة السياسية في القرن الثامن عشر... كانت النتاج المتزامن لاتجاهين فلسفيين»- اتجاه الحسيين واتجاه الحلوليين (deïste)). وإنه لينسخ كذلك الرأي القائل إنه يكفي نقل فويرباخ إلى الممارسة، تطبيقه بكل بساطه على الحياة الاجتماعية، كي يُصنع النقد التام للمجتمع القائم. وإذا أضاف المرء الملاحظات النقدية التي وجهها هيس في مكان آخر إلى الشيوعية والاشتراكية الفرنسيتين، مثال ذلك: «إن فورييه، وبرودون، الخ، لم يمضيا إلى أبعد من مقولة العمل المأجور» (كتاب المواطن الألماني، ص ٤٦، ومواضع أخرى)، و«إن فورييه ليود أن يصنع سعادة العالم بواسطة رابطات جديدة على أساس الأنانية»: (المقالات غير المنشورة الجديدة، ص ١٩٦)، وإنه «حتى الشيوعيين الراديكاليين الفرنسيين لم يتخطوا بعد التعارض بين العمل والمتعة، ولم يتوصلوا بعد إلى فكرة وحدة

الإنتاج والاستهلاك»، الخ، (كتاب المواطن الألماني، ص ٤٣)؛ و«الفوضوية إنكار مفهوم السلطة السياسية» (الأوراق الإحدى والعشرون؛ ص ٧٧)، الخ، فإنه يضع في جيبه نقد الهر غرون للفرنسيين بكامله، كما كان الهر غرون قد وضع هذا النقد في جيبه قبل ذهابه إلى باريس بوقت طويل. وإذ يصفي الهر غرون حساباته مع الاشتراكيين والشيوعيين الفرنسيين، فإنه يحصل كذلك، فضلاً عما سبقت الإشارة إليه أعلاه، على مساعدة كبيرة من العبارات التقليدية المختلفة الشائعة في ألمانيا بخصوص الدين، والسياسة، والقومية، والإنساني واللاإنساني، الخ، التي تناولها الاشتراكيون الحقيقيون من الفلاسفة. إن كل ما ينبغي له فعله هو أن يتصيد في كل مكان كلمتي «الإنسان» و«الإنساني» وأن يغتاظ حين لا يجدهما. مثال ذلك: «أنت سياسي، فأنت ضيق التفكير إذن» (ص ٢٨٣). وإن الهر غرون ليتمكن بالطريقة نفسها من الهتاف: «أنت قومي، متدين، تتعاطى الاقتصاد السياسي، وأن لك إلهاً - فأنت لست إنسانياً إذن، أنت ضيق التفكير». هذه عملية يتبعها عبر كتابه بكامله. ومن المفروغ منه أن هذا يشكل نقداً كاملاً للسياسة، والفكرة القومية، والدين، الخ، وفي الوقت نفسه يوضح حتى درجة مرموقة خصائص الكتّاب الذين ينقدهم وارتباطهم بالتطور الاجتماعي.

ويستطيع المرء أن يرى من هذه الأمثلة أن بضاعة غرون هي حتى درجة كبيرة دون كتاب شتاين، الذي حاول على الأقل أن يبين العلاقة بين الأدب الاشتراكي والتطور الواقعي للمجتمع الفرنسي. ونكاد لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن الهر غرون يتخذ، سواء في الكتاب موضع المناقشة أم في المقالات غير المنشورة الجديدة، أسلوباً استعلائياً حيال سلفه.

لكن هل نجح الهر غرون حتى في أن ينسخ بصورة مضبوطة ما أخذه من هيس وآخرين؟ هل دمج العناصر الضرورية في إطار الخطوط الرئيسية التي تناولها مغمض العينين من دون أدنى تمحيص؟ هل أعطى عرضاً كاملاً وصحيحاً عن المؤلفين الاشتراكيين الفرادى وفقاً للمصادر؟ من المؤكد أنَّ هذا أقل ما يمكن للمرء أن يتطلبه من الرجل الذي ينبغي للأميركيين الشماليين والفرنسيين والإنكليز والبلجيكيين أن يتعلموا منه، الرجل الذي كان معلماً خاصاً لبرودون، والذي يلوّح أبداً بضلاعته الألمانية في وجه الفرنسيين السطحيين.

السان سيمونية

لا يملك الهر غرون أية معرفة أولية بكتاب واحد من الأدبيات السان سيمونية . إن مصادره الرئيسية هي: أولاً، لورنز(*) شتاين المحتقر جداً؛ وفيما عدا ذلك، المصدر الرئيسي لشتاين، ل. ريبو[٢٥٣] (ولقاء ذلك فإنه ينوي أن يجعل من الهر ريبو مثالاً ويدعوه مرائياً، ص ٢٦٠؛ وإنه ليزعم في الصفحة نفسها أن كتاب ريبو لم يقع بمحض الصدفة بين يديه إلا بعد وقت طويل من تصفية حساباته مع السان سيمونيين)؛ ومن وقت لآخر لويس بلان. ولسوف نقدم على ذلك براهين مباشرة.

لنر بادئ الأمر ما يكتبه الهر غرون عن حياة سان سيمون.

إن المصادر الرئيسية عن حياة سان سيمون هي مقتطفات من ترجمته الذاتية الواردة في (مؤلفات سان سيمون التي نشرها أولاند رودريغز)، وفي عدد التاسع عشر من أيار (مايو) ١٨٣٠ من المنظم [*L'organisateur*][٢٥٤]. وهكذا فإن لدينا ههنا جميع الوثائق أمامنا: ١- المصادر الأصلية؛ ٢- ريبو الذي لخصها؛ ٣- شتاين الذي استخدم ريبو؛ ٤- التدفق الأدبي عند الهر غرون.

الهرغرون:

«أسهم سان سيمون في الصراع الأميركي من أجل الاستقلال من دون أن يكون له أي اهتمام خاص في الحرب نفسها؛ لقد خطر له أن ثمَّة إمكانية من أجل الربط بين المحيطين الكبيرين». (ص ٨٤).

شتاين، ص ١٤٣:

«بادئ الأمر التحق بالخدمة العسكرية... وذهب إلى أميركا مع بوييه... في هذه الحرب، التي من المؤكد أنه أدرك مغزاها... لقد قال: إن الحرب، باعتبارها حرباً لا تهمني بل غرض هذه الحرب فقط، الخ»... «بعد أن حاول عبثاً أن يثير اهتمام نائب الملك في مكسيكو بخطة عظيمة من أجل ربط المحيطين الكبيرين بواسطة قنال».

(*) في المخطوطة لودفيغ.

ريبو، ص ٧٧:

«مقاتل من أجل الاستقلال الأميركي، خدم تحت قيادة واشنطن... لقد قال: إن الحرب بحدٍّ ذاتها لا تهمني؛ لكن الهدف من الحرب كان وحده يثير فيَّ أعظم الاهتمام، وكان هذا الاهتمام يجعلني أتحمل الأعمال من دون أي نفور»(*).

ولا يعمل الهر غورن سوى أن ينسخ حقيقة أن سان سيمون نفسه «لم يكن له أي اهتمام خاص بالحرب نفسها"؛ إنه يحذف النقطة الرئيسية: اهتمامه بالهدف من الحرب.

وفضلاً عن ذلك، فإن الهر غرون يسهو عن تقرير أن سان سيمون كان راغباً في كسب تأييد نائب الملك لمشروعه، وبذلك يعطي الانطباع بأن المشروع كان مجرد «فكرة» عرضت له. وإنه ليسهو كذلك عن ذكر أن سان سيمون لم يفعل ذلك إلا بعدما تمَّ «السلم»، والسبب في ذلك أن شتاين يكتفي بالإشارة إلى ذلك ضمنياً بإعطاء التاريخ.

ويستطرد الهر غرون من دون توقف:

«فيما بعد» (متى؟) «رسم مشروعاً من أجل حملة فرنسية هولندية إلى جزر الهند البريطانية». (المصدر نفسه).

شتاين:

«قصد هولندا في عام ١٧٨٥ كي يرسم مشروعاً من أجل حملة فرنسية – هولندية مشتركة ضد المستعمرات البريطانية في الهند». (ص ١٤٣).

يخطئ شتاين هنا، وينسخه غرون بأمانة. وفقاً لسان سيمون نفسه، فإن الدوق دي لا فوغيون قد حثَّ مجلس الطبقات الثلاث(٢٥٥) على القيام بحملة مشتركة مع فرنسا إلى المستعمرات البريطانية في الهند. وفيما يخصه شخصياً، فإن كل ما يقوله هو أنه « لاحق» " طوال عام تنفيذ هذه الخطة».

(*) -Soldat de l´indépendance américaine , il servait sous washington...la guerre, elle même, ne m´intéressait vivement, et cet interêt m´en faisait supporter sans répugnance

بالفرنسية في النص الأصلي.

الهر غرون:

«حين كان في إسبانيا، أراد أن يحفر قناة من مدريد إلى البحر». (المصدر نفسه).

لقد أراد سان سيمون أن يحفر قناة؟ يا للهراء من قبل خطر له، والآن يريد. إن غرون يحرف الحقائق هنا ليس لأنه ينسخ شتاين بأمانة مفرطة كما فعل من قبل، بل لأنه ينسخه بصورة سطحية جداً هذه المرة.

شتاين، ص ١٤٤:

«وبعدما عاد إلى فرنسا في عام ١٧٨٦، زار إسبانيا من جديد، في السنة الثانية بالضبط، كي يقدم إلى الحكومة مشروعاً من أجل إنجاز قنال من مدريد إلى البحر».

وكان في مقدور الهر غرون أن يشتق العبارة السابقة وهو يتصفح شتاين، لأن الأمر كان يبدو على الأقل عند شتاين كما لو أن خطة البناء وفكرة المشروع بكامله هما من سان سيمون. وحقيقة الأمر أن سان سيمون لم يفعل سوى رسم خطة من أجل التغلب على المصاعب المالية التي تعوق إنشاء القنال. هذا الإنشاء الذي كان قد بوشر به قبل وقت طويل.

ريبو:

«بعد ست سنوات اقترح على الحكومة الإسبانية خطة للقنال كان يجب أن تنشئ خطاً ملاحياً من مدريد إلى البحر»(*). (ص ٧٨).

إنها الخطيئة نفسها التي ارتكبها شتاين.

سان سيمون، (P. XVII)

«كانت الحكومة الإسبانية قد باشرت قنالاً من المفروض أن تصل مدريد بالبحر؛ وكان هذا المشروع نائماً لأن هذه الحكومة كانت تفتقر إلى العمال والمال؛ وتشاورت مع الكونت دي كاباروس، وهو اليوم وزير المالية، وقدمنا للحكومة المشروع التالي»(**)، الخ.

(*) (six ans plus tard, il proposa au gouvernement espagnol un plan du canal qui devait établir une voie navigable de Madrid à la mer. P. 78)، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) (le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer; cette entreprise languissait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent; je me concentrai avec M. le comte de Cabarrus aujourd'hui ministre des finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant… etc)، بالفرنسية في النص الأصلي.

الهر غرون:

«في فرنسا ضارب (spécule) في الأملاك الوطنية».

إن شتاين يرسم بادئ الأمر موقف سان سيمون خلال الثورة، ومن ثم ينتقل إلى مضاربته في الأملاك الوطنية، ص ١٤٤ وما يليها. لكن من أين حصل الهر غرون على هذا التعبير السخيف: «ضارب في الأملاك الوطنية»، بدلاً من أنه تاجر في الأملاك الوطنية، هذا ما نستطيع أن نوضحه على أفضل صورة بأن نقدم الأصل إلى القارئ.

ريبو، ص ٧٨:

«حين عاد إلى باريس، وجه فعاليته نحو المضاربات، وتاجر في الأملاك الوطنية»(*).

إن الهر غرون يقدم البيان السابق من دون أن يعطي أي إيضاح، إنه لا يشير إلى السبب في أن سان سيمون سوف يتاجر في الأملاك الوطنية، وفي أن هذه الحقيقة، التافهة بحدِّ ذاتها، سوف يكون لها شأن في حياته. ذلك أن الهر غرون يجد من النافل أن ينقل عن شتاين وريبو حقيقة أن سان سيمون كان راغباً في تأسيس مدرسة علمية ومشروع صناعي كبير يصفه التجربة، وأنه كان ينوي جمع رأس المال الضروري بواسطة الإتجار، وهذه هي الأسباب التي يقدمها سان سيمون نفسه من أجل متاجراته (المؤلفات، ص XIX).

الهر غرون:

«ويتزوج بحيث يكون في مقدوره أن يعمل مضيفاً للعلم، أن يتقصى بالتجربة حياة البشر ويستغل البشر سيكولوجياً». (المصدر نفسه).

إن الهر غرون هنا يقفز بصورة مفاجئة من فوق إحدى أهم المراحل في حياة سان سيمون - مرحلة دراساته العلمية وأسفاره لهذا الغرض. ما معنى أن يتزوج المرء ليكون مضيفاً للعلم؟ ما معنى أن يتزوج كي يستغل سيكولوجيا البشر (الذين لا يتزوجهم المرء)، الخ؟ هذا هو التفسير الكامل لذلك: لقد تزوج سان سيمون بحيث يستطيع أن يقيم صالوناً ويدرس فيه، في عداد الأشخاص الآخرين، رجال المعرفة أيضاً.

(** Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua sur les do-maines nationaux)، بالفرنسية في النص الأصلي.

ويعبر شتاين عن ذلك كما يلي، ص ١٤٩:

«يتزوج عام ١٨٠١... انتفعت من حياتي الزوجية كي أدرس رجال المعرفة». (راجع سان سيمون، ص ٢٣).

إن عبارة الهر غرون السخيفة تصبح قابلة للتفسير ومفهومة الآن، بعدما تمت مقارنتها بالأصل.

إن "الاستغلال السيكولوجي للبشر»، هذه الكلمات الضخمة ترجع عند شتاين وعند سان سيمون نفسه إلى مجرد مشاهدة رجال المعرفة في حياتهم الاجتماعية. لقد كان مما يتفق مع نظرة سان سيمون الاشتراكية أن يرغب في التعرف إلى تأثير العلم في شخصية رجال المعرفة وفي سلوكهم في الحياة العادية. وإن هذه الرغبة تنقلب بالنسبة إلى الهر غرون إلى نزوة غامضة، عديمة المعنى، لها طعم الأقصوصة.

الهر غرون:

«أصبح فقيراً" (كيف؟ بأية طريقة؟)، «فهو كاتب في مكتب لإقراض المال بأجرة ألف فرنك سنوياً – هو الكونت، سليل شارلمان؛ ومن بعد» (متى ولماذا؟) «عاش على نفقة أحد خدمه السابقين، وفي وقت لاحق» (متى ولماذا؟) «حاول أن يقتل نفسه بالرصاص، وأنقذ، وبدأ حياة جديدة من الدراسة والدعاية – ووقتئذٍ فقط كتب مؤلفيه الرئيسيين».

«أصبح»- «ومن بعد» - «وفي وقت لاحق» - «وقتئذٍ" - إن مثل هذه العبارات في مؤلف الهر غرون تقوم مقام التقويم وتوضح تسلسل المراحل المختلفة في حياة سان سيمون.

شتاين، ص ١٥٦، ١٥٧:

«وفضلاً عن ذلك، ظهر عدو جديد ورهيب - الفقر الفعلي، الذي يزداد وقعاً يوماً بعد يوم... وبعد انتظار أليم طوال ستة أشهر... حصل على عمل- " (إن الهر غرون يستعير حتى هذا الخلط من شتاين، لكنه على قدر كافٍ من الحيلة بحيث يحشره بعد مكتب إقراض المال) «ككاتب في مكتب إقراض المال» (ليس كما يكتب ذلك الهر غرون بحذق، «في مكتب لإقراض المال»)، طالما أنه من المعروف أنه لا يوجد في باريس سوى مؤسسة واحدة

من هذا النوع، وهي مؤسسة عامة) «بأجر ألف فرنك سنوياً. يا لانقلاب الحظ الغريب في تلك الأيام! حفيد الجليس الشهير للويس الرابع عشر، ووريث تاج دوقي وثروة هائلة، أحد أشراف فرنسا ونبلاء إسبانيا بالولادة - كاتب في مكتب لإقراض المال!».

إننا نرى الآن مصدر خطيئة الهر غرون بخصوص مكتب إقراض المال؛ إن التعبير هنا، عند شتاين، في مكانه المناسب تماماً. وإن غرون، كي يؤكد على الفرق بينه وبين شتاين، يكتفي بأن يسمي سان سيمون «كونتاً و«سليلاً لشارلمان». إنه يستعير هذه الحقيقة الأخيرة من شتاين (ص ١٤٢) وريبو (ص ٧٧)، اللذين هما بالمقابل على قدر كافٍ من الحكمة كي يقولا: إن سان سيمون نفسه هو الذي يزعم أنه سليل شارلمان. ويقدم شتاين حقائق إيجابية تجعل فقر سان سيمون يبدو باعثاً على الدهشة في ظل حكم عودة الملكية؛ وبدلاً من ذلك فإن الهر غرون لا يفعل سوى التعبير عن دهشته لأن كونتاً وسليلاً مزعوماً لشارلمان يمكن أن يجد نفسه في ظروف قاهرة.

شتاين:

«عاش سنتين أخريين» (بعد محاولته الانتحار) «ولعله أنجز خلالهما أكثر مما أنجزه خلال أي عقدين سابقين في حياته. إن كتاب التعليم المسيحي للصناعيين قد اكتمل (*le catéchisme des industriels fut terminé*)» (إن الهر غرون يحول إكمال مؤلف كان قيد التحضير منذ زمن طويل إلى: «وقتئذٍ فقط كتب»، الخ...) «والمسيحية الجديدة (*le nouveau christianisme*)، الخ...» (ص ١٦٤، ١٦٥).

وفي الصفحة ١٦٩، يسمي شتاين هذين الكتابين «المؤلفين الرئيسيين لحياته».

وهكذا، فإن غرون لم ينسخ أخطاء شتاين فحسب، بل صنع أخطاء جديدة أيضاً، انطلاقاً من مقاطع غامضة من شتاين. وإنه لينتقي، إخفاء لانتحاله، الحقائق البارزة فحسب، بيد أنه يجردها من طابعها بوصفها حقائق إذ ينتزعها من سياقها الزمني ويحذف، لا الحوافز المتحكمة فيها فحسب، بل حتى الحلقات الجامعة الأكثر حيوية. إن ما قدمناه أعلاه هو، بصورة حرفية، كل ما لدى غرون ليرويه عن حياة سان سيمون. ففي روايته تصبح حياة سان سيمون النشيطة والعاصفة مجرد سلسلة من الأفكار والأحداث التي هي أقل أهمية من حياة

أي فلاح أو مضارب عاش إبان تلك الأزمنة العاصفة في أحد الأقاليم الفرنسية. وبعد أن يلقي على الورق بهذه القطعة المزورة من ترجمة حياة مثالية الطابع يهتف: «هذه الحياة المليئة، المتمدنة بصورة صادقة!» بل إنه لا يتوانى عن القول (ص ٨٥): «إن حياة سان سيمون مرآة للسان سيمونية نفسها» - فكأن «حياة» سان سيمون بقلم غرون هي مرآة أي شيء سوى طريقة الهر غرون في تجميع كتاب من رقعٍ مبعثرة.

لقد قضينا بعض الوقت في مناقشة ترجمة الحياة هذه لأنها مثال كلاسيكي على طريقة الهر غرون في معالجة الاشتراكيين الفرنسيين بصورة جامعة. وكما أن الهر غرون في هذه الحالة، كي يخفي انتحاله، يقفز من فوق مقاطع كاملة في لا مبالاة تامة، ويحذف حقائق، ويزوِّر، ويغير مواضع الأمور، فسوف نتفرج عليه في وقت لاحق وهو يظهر جمع أعراض المنتحل الذي يتآكله ضيق باطن: اختلاط مصطنع، الغاية منه جعل المقارنة عسيرة؛ حذف عبارات وكلمات لا يفهمها جيداً، من جراء جهله بالأصل حين يستشهد بمصادره؛ تزيين شاعري في شكل عبارات غامضة المعنى؛ تهجمات غادرة على نفس الأشخاص الذين ينقل عنهم. وفي الحقيقة، إن الهر غرون على عجلة وتهور عظيمين في انتحاله، بحيث كثيراً ما يستشهد بأمور لم يذكرها قط لقرائه، لكنها موجودة في رأسه الخاص، باعتباره أحد قراء شتاين.

ننتقل الآن إلى العرض الذي يقدمه غرون عن مذهب سان سيمون.

١ - رسائل من أحد سكان جنيف إلى معاصريه[٢٥٦]

لم يفهم الهر غرون بوضوح، حين قرأ شتاين، العلاقة القائمة بين خطة مساعدة رجال المعرفة، المرسومة في المؤلف الآنف الذكر، والنظريات العجيبة التي يتضمنها ملحق الكراسة. حين يتحدث عن هذا المؤلف فكأنه يعالج بصورة رئيسية تنظيماً جديداً للمجتمع ويختتم كما يلي:

«السلطة الروحية في أيدي رجال المعرفة، والسلطة الزمنية في أيدي أصحاب الملكية، وحق الانتخاب للجميع»(ص ٨٥). (راجع شتاين، ص ١٥١، وريبو، ص ٨٣).

إن عبارة: «يجب أن تكون سلطة تسمية الأفراد المدعوين إلى ملء وظائف زعماء

الإنسانية بين أيدي جميع الناس»(*) التي يستشهد بها ريبو من سان سيمون (ص ٤٧) والتي يترجمها شتاين بطريقة خرقاء جداً، تؤول عند الهر غرون إلى «حق الانتخاب للجميع»، الأمر الذي يجردها من مغزاها كلياً. إن سان سيمون يشير إلى انتخاب مجلس نيوتن، والهر غرون يشير إلى الانتخاب عامة.

ويتخلص الهر غرون من الرسائل (*les lettres*) في أربع أو خمس عبارات منسوخة عن شتاين وريبو، لكنه يعود إليها على حين غرة بعد وقت طويل، حين يكون قد مضى بعيداً حتى بلغ المسيحية الجديدة.

«لكن من المؤكد أن العلم المجرد لن يكون كافياً». (وأقل من ذلك الجهل المشخص كما نلاحظ). «من وجهة نظر العلم المجرد، كان ولا يزال هناك، بالطبع، انفصال» بين «أصحاب الملكية» و«جميع الناس» (ص ٨٧).

وينسى الهرغرون أنه حتى الآن لم يأتِ على ذكر سوى «حق الانتخاب للجميع» ولم يأت على ذكر «جميع الناس». وبما أنه يعثر على «جميع الناس» عند شتاين وريبو فيجب أن يضع «جميع الناس» بين قوسين صغيرين. وفيما عدا ذلك، فإنه ينسى أنه لم يستشهد بالعبارة التالية عند شتاين، وهي العبارة التي تسوغ كلمة " بالطبع» في عبارته الخاصة.

«إنه»: (سان سيمون) «يميز» فيما عدا الحكماء أو رجال المعرفة، بين أصحاب الملكية وجميع الناس. وصحيح أنه لا يوجد بعد أية حدود مرسومة بوضوح بين هؤلاء وأولئك... ومع ذلك فإن هذه الصورة الغامضة عن «جميع الناس» تتضمن بذرة تلك الطبقة التي توجهت نظريته في وقت لاحق نحو تفهمها، ألا وهي الطبقة الأكثر عدداً والأعظم فقراً(**)؛ وفي الحقيقة، إن هذا القسم من الشعب لم يكن في ذلك الوقت حاضراً إلا «بصورة كمونية» (ص ١٥٤).

إن شتاين يؤكد على حقيقة أن سان سيمون يميز سلفاً بين «أصحاب الملكية» و«جميع

(*) (le pouvoir de nommer les individus appelés à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde)، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) (la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, p. 154)، بالفرنسية في النص الأصلي.

البشر»، لكنه تمييز غامض جداً بعد. ويشوه الهر غرون العبارة بحيث يبدو أنه مما يبعث على الدهشة أن يكون سان سيمون يقيم بعد أي تمييز على الإطلاق. ومن الطبيعي أن تلك خطيئة كبيرة من جانب سان سيمون ولا يمكن تفسيرها إلا بحقيقة أن سان سيمون يتخذ في الرسائل وجهة نظر العلم المجرد. ومن المؤسف أن سان سيمون، في الفقرة المذكورة، لا يتحدث مطلقاً عن الفروق في نظام اجتماعي مقبل، كما يحسب الهر غرون. إنه يتوجه، بهدف الكتابة، إلى كل الجنس البشري الذي يبدو له، في شكله الحالي، منقسماً إلى ثلاث طبقات ليست هي، كما يعتقد شتاين، رجال المعرفة، وأصحاب الملكية، وجميع الناس، بل:

١- رجال المعرفة والفنانون وجميع أصحاب الأفكار الليبرالية؛

٢- خصوم التجديد، أي المالكون بقدر ما يرتبطون بالطبقة الأولى؛

٣- فائض الجنس البشري الذي يتجمع حول كلمة المساواة.

إن هذه الطبقات الثلاث هي التي تشكل «جميع الناس». راجع سان سيمون، الرسائل، (ص ٢١ - ٢٢). وبما أن سان سيمون، فضلاً عن ذلك، يقول في وقت لاحق إنه يعتبر توزيعه للسلطة مفيداً لجميع الطبقات، فإنه في مقدورنا أن نأخذ ذلك على أن عبارة «جميع البشر»، في الموضوع حيث يتحدَّث عن ذلك التوزيع، (ص ٤٧): تقابل بكل وضوح «الفائض» الذي يتجمع حول شعار «المساواة»، من دون استبعاد الطبقات الأخرى على أية حال. إن شتاين مصيب بصورة تقريبية، على الرغم من أنه لا يعير انتباهاً إلى الفقرة الواردة (في الصفحتين ٢١، ٢٢). وإن الهرغرون، الذي لا يعرف شيئاً من الأصل، يتشبث بخطيئة شتاين الهزيلة وينجح في أن يجعل محاكمته هراءً صرفاً.

ونصادف في الحال مثالاً أشد بروزاً على ذلك؛ إننا نعلم على حين غرة، (ص ٩٤)، حيث لم يعد الهر غرون يتحدَّث عن سان سيمون، بل عن مدرسته:

«يتفوه سان سيمون في أحد كتبه بهذه الكلمات العجيبة: «سوف تُقبل النساء، بل يمكن تسميتهن». إن كل القدرة العملاقة الخاصة بتحرير النساء قد انبثقت من هذه الحبة (graine) نصف المجدبة».

بالطبع، إذا كان سان سيمون قد تحدَّث في هذا المؤلف أو ذاك عن قبول النساء وتسميتهن من دون أن نعرف الغرض من ذلك، فتلك سوف تكون «كلمات عجيبة» حقاً. بيد أن العجب لا وجود له إلّا في رأس الهر غرون وحده. ليس ما يسميه «أحد كتب سان سيمون» إلا: رسائل أحد سكان جنيف [*les lettres d'un habitant de genéve*] بالذات. وفي هذا المؤلَّف، بعدما يقرر أن كل امرئ مؤهل للاكتتاب في مجلس نيوتن أو أحد فروعه، يستطرد قائلاً: «إن النساء يقبلن للاكتتاب، بل يمكن تسميتهن(*)»يعني لمركز في هذا المجلس أو أحد فروعه بالطبع. وإن شتاين يستشهد بهذه الفقرة في سياق مناقشته للكتاب نفسه ويعلق عليها كما يلي:

»... هنا يجب أن تصادف بذور آرائه اللاحقة وحتى آراء مدرسته؛ وحتى الفكرة الأولى عن تحرير النساء». (ص ١٥٢).

إن شتاين يشير بصواب تام، في هامش، إلى أن أولند رودريغز طبع هذه الفقرة بأحرف عريضة في طبعته لعام ١٨٣٢، ما دامت تشكل الإشارة الوحيدة إلى تحرير النساء عند سان سيمون، وذلك لأسباب المناظرة. وإن الهر غرون، كي يخفي انتحاله، يشير إلى هذه الفقرة في حديثه عن المدرسة السان سيمونية وليس بخصوص الكتاب، كما يجب أن يفعل، الأمر الذي يؤدي إلى الهراء الوارد أعلاه، ويحول «بذرة» شتاين إلى «حبة»، ويزعم بصورة صبيانية أن هذه الفقرة هي أصل مذهب تحرير النساء.

ويجازف الهرغرون برأي عن التناقض الذي يعتقد بوجوده بين رسائل أحد سكان جنيف والتعليم المسيحي للصناعيين، هذا التناقض الذي يستقيم في حقيقة أن حقوق العمال مؤكدة في التعليم المسيحي. وفي الحقيقة أنه لم يكن للهر غرون بد من اكتشاف هذا التناقض حتى يقارن الرسائل والتعليم المسيحي كما وصلا إليه عن طريق شتاين وريبو. ولو أنه قرأ سان سيمون بنفسه، فقد كان يكتشف في الرسائل لا تناقضاً، بل «حبة» المفاهيم التي شرحت في وقت لاحق، وعلى الأخص في التعليم المسيحي. مثال ذلك:

(*) Les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées.، بالفرنسية في النص الأصلي.

«إن جميع الرجال سوف يشتغلون(*)» (الرسائل، ص ٦٠) «إذا كان نخاعه» (نخاع الرجل الغني) «غير ملائم للعمل، فسوف يكون مضطراً لتشغيل يديه، ذلك أنه من المؤكد أن نيوتن لن يترك على هذه الكرة الأرضية... عمالاً في المشغل لا جدوى منهم بملء إرادتهم»(**). (ص ٦٤).

٢- التعليم المسيحي السياسي للصناعيين(٧٥٢)

لما كان شتاين يستشهد عادة بهذا المؤلف معطياً إياه اسم \التعليم \المسيحي \للصناعيين، فإن الهرغرون لا يعرف بالطبع عنواناً آخر له. لكن بما انه يكرّس عشرة أسطر لهذا المؤلف حين يأتي إلى الحديث عنه بحكم \المنصب(***)، فإن المرء يتوقع منه على الأقل أن يعطيه عنو\انه الصحيح.

وبعدما نقل عن شتاين حقيقة أن سان سيمون يقترح في هذا المؤلف وضع السلطة في أيدي العمال، فهو يستطرد قائلاً:

«إن العالم ينقسم الآن بالنسبة إليه إلى عاطلين وصناعيين». (ص ٨٥).

يخطئ الهرغرون هنا. إنه ينسب إلى \التعليم \المسيحي التمييز الذي يصادفه مقرراً بعد ذلك بوقت طويل عند شتاين، بمناسبة مدرسة سان سيمون.

شتاين، (ص ٢٠٦):

«لا يتألف المجتمع في الوقت الراهن إلا من عاطلين وعمال» (أنفانتان).

وبدلاً من هذا التقسيم المزعوم الذي لا وجود له في التعليم المسيحي، نصادف في هذا الكتاب تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات، الطبقات الإقطاعية والمتوسطة

(*) tous les hommes travaillerant، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) si ca cervelle» (celle du riche) «ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de») faire travailler ses bras; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planéte... des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier» P. 64)، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) ex officio، باللاتينية في النص الأصلي..

والصناعية(*)[٢٥٨]، وهو التقسيم الذي لايستطيع الهر غرون طبعاً أن يتوسع فيه من دون انتحال شتاين، طالما أنه لا يعرف هو نفسه التعليم المسيحي.

عندئذٍ يكرر الهرغرون مرة أخرى أن أولوية العمل تشكل محتوى التعليم المسيحي، ويختتم تقريره عن المؤلف كما يلي:

«بالضبط كما أن النزعة الجمهورية تنادي: كل شيء للشعب، كل شيء بالشعب، فإن سان سيمون ينادي، كل شيء بالصناعة، كل شيء لها». (المصدر نفسه).

شتاين، (ص ١٦٥):

«بما أن الصناعة هي مصدر جميع الأشياء، فإن جميع الأشياء يجب أن تخدمها».

ويقرر شتاين بحق (ص ١٦٠، الهامش) أن مؤلفاً لسان سيمون صادراً منذ عام ١٨١٧، الصناعة[*L'Industrie*]، يحمل هذا الشعار: كل شيء بالصناعة، كل شيء لها(**)، وبالتالي فإن الهر غرون، في سياق تقريره عن التعليم المسيحي، لا يرتكب فحسب الخطيئة المذكورة أعلاه بل يخطئ في الاستشهاد بشعار مؤلف صادر قبل زمن طويل، وهو لا يملك عنه أية معرفة على الإطلاق.

ووفقاً لمقاييس التعمق الألماني، فإن هذا يشكل نقداً كافياً للتعليم المسيحي السياسي للصناعيين. بيد أننا نصادف بصورة مبعثرة في أرجاء خليط(***) غرون حواشي منعزلة تخص هذا القسم على وجه الدقة. إن الهرغرون، ضاحكاً بينه وبين نفسه من براعته، يوزع المواد التي يصادفها في نقد شتاين للمؤلف ويستخدمها بشجاعة جديرة بالإطراء:

الهرغرون، (ص ٨٧):

«كان التنافس الحر مفهوماً دنساً ومختلطاً، مفهوماً ينطوي على عالم جديد من النزاع والبؤس، الصراع بين رأس المال والعمل وبؤس العامل المحروم من رأس المال. إن سان

(*) Les classes féodale, intermédiaire et industrielle، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) tout par l'industrie, tout pour elle، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) Omnium gatherum، باللاتينية في النص الأصلي.

سيمون قد طهر مفهوم الصناعة، لقد أرجعه إلى مفهوم عالم العمال، وصاغ حقوقه وآلام الطبقة الرابعة، البروليتاريا. لقد كان ملزماً بأن ينقض حق الوراثة لأن هذا الحق قد أصبح إنكاراً لحق العامل، لحق الصناعي، هذا هو معنى التنظيم المسيحي للصناعيين».

ولقد وجد الهرغرون لدى شتاين، بخصوص التعليم المسيحي (ص ١٦٩):

«إن لدينا ههنا، إذن، المدلول الحقيقي لسان سيمون. لقد تنبأ بأن هذا التناقض» (بين البورجوازية والشعب) «قد كان تناقضاً محتوماً».

هذا هو مصدر فكرة الهرغرون عن «مدلول» التعليم المسيحي.

شتاين:

«إنه» (سان سيمون في التعليم المسيحي) «يبدأ بمفهوم العامل الصناعي».

ويجعل الهرغرون من هذا لغواً تاماً عندما يقول: إن سان سيمون، أمام «المفهوم الدنس» للتنافس الحر، قد «طهر مفهوم الصناعة وأرجعه إلى مفهوم عالم العمال». إن الهرغرون يبين في كل مكان أن مفهومه عن التنافس الصناعي الحر «دنس» جداً و«مختلط» جداً في الحقيقة.

وأما لم يكتف بهذا الهراء، فإن الهرغرون يجازف بكذبة مباشرة ويقرر أن سان سيمون طالب بنقض حق الوراثة.

في الصفحة ٨٨ يخبرنا، معتمداً على تفسيره لرواية شتاين عن التعليم المسيحي:

«لقد حدد سان سيمون حقوق البروليتاريا. لقد أطلق الشعار الجديد: إن الصناعيين، العمال، يجب أن يرفعوا إلى مركز السلطة العليا. لقد كان هذا تحيزاً، لكن كل صراع يتضمن التحيز، وذلك الذي ليس متحيزاً لا يستطيع أن يناضل».

بالرغم من حكمه البليغة عن التحيز، فإن الهرغرون نفسه يرتكب هذه الخطيئة المتحيزة حين يفهم شتاين بصورة منحرفة ويجعله يقول: إن سان سيمون كان يريد أن «يرفع» العمال بكل معنى الكلمة، البروليتاريين، إلى «مركز السلطة العليا». راجع ص ١٠٢، حيث يقول عن ميشيل شوفالييه:

«لا يزال السيد شوفالييه يشير إلى الصناعيين بقدر كبير من التعاطف... بيد أن

الصناعيين ليسوا بعد الآن بالنسبة إلى التلميذ، كما كانوا بالنسبة إلى معلمه، البروليتاريين؛ إنه يجمع الرأسماليين «المتعهدين» والعمال تحت اسم واحد، يعني أنه يضم العاطلين إلى مقولة يجب أن تشمل الطبقة الأفقر والأكثر عدداً وحدها».

وعند سان سيمون أن أصحاب الحرف اليدوية، والتجار، وباختصار جميع الرأسماليين الصناعيين، يشكلون قسماً من الصناعيين إلى جانب العمال، وفي الحقيقة أنه يتوجه إليهم في الدرجة الأولى. ولقد كان في مقدور الهرغرون أن يجد ذلك في الصفحة الأولى بالضبط من التعليم المسيحي. بيد أن المرء يستطيع أن يرى كيف أنه يلفق من السماع عبارات رائعة عن الكتاب من دون أن يكون قد شاهده قط.

يقول شتاين، في مناقشته التعليم المسيحي:

«من بعد... يأتي سان سيمون إلى تاريخ الصناعة في علاقتها بسلطة الدولة... إنه السباق إلى الوعي بأن عوامل سياسية تكمن مختبئة في علم الصناعة... ومما لا ينكر أنه نجح في إعطاء انطلاقة حاسمة، ذلك أن فرنسا لا تملك تاريخاً للاقتصاد إلا ابتداء من سان سيمون»، الخ، (ص ١٦٥، ١٧٠).

إن شتاين نفسه غامض حتى الدرجة القصوى عندما يتحدث عن «العوامل السياسية» في «علم الصناعة». لكنه يبين أن حدسه كان صائباً عندما يضيف أن تاريخ الدولة مرتبط بصورة وثيقة بتاريخ الاقتصاد الوطني.

لنر كيف أن الهرغرون، في مناقشته لمدرسة سان سيمون، ينتحل هذه المقاطع من شتاين:

«لقد حاول سان سيمون أن يكتب تاريخاً للصناعة في كتابه التعليم المسيحي للصناعيين يؤكد على العنصر السياسي فيه. وبالتالي كان المعلم نفسه قد عبد الطريق إلى الاقتصاد السياسي». (ص ٩٩).

و«بالتالي» فإن الهر غرون يحوّل بادئ الأمر «العامل السياسي» لشتاين إلى «عنصر سياسي» ويقلبه إلى عبارة لا معنى لها من جراء حذف التفاصيل التي يعطيها شتاين. إن هذا «الحجر»(*) الذي رفعه «البناؤون» قد أصبح بالفعل بالنسبة إلى الهر غرون «حجر الزاوية»

(*) تلاعب بكلمة Stein التي تعني في الألمانية حجراً.

لرسائله ودراساته. بيد أنه أصبح كذلك بالنسبة إليه حجر عثرة. وليس هذا بكل شيء. فبينما يقول شتاين: إن سان سيمون قد عبد الطريق أمام تاريخ للاقتصاد السياسي بتأكيده على العامل السياسي في علم الصناعة، فإن الهر غرون يجعل منه رائد الاقتصاد السياسي بالذات. وهذه هي محاكمة الهر غرون على وجه التقريب: لقد كان العلم الاقتصادي معروفاً بصورة مسبقة قبل سان سيمون، لكن سان سيمون، كما يروي شتاين، قد أكد على العامل السياسي في الصناعة، وبذلك فقد جعل علم الاقتصاد سياسياً – علم الاقتصاد السياسي = الاقتصاد + السياسة، وبذلك عبّد سان سيمون الطريق أمام الاقتصاد السياسي. مما لا ريب فيه أن الهر غرون يبرهن، في تخميناته، على روح عبقري.

وبالضبط كما يجعل من سان سيمون رائد الاقتصاد السياسي، فإنه يجعل منه رائد الاشتراكية العلمية:

«إنها» (السان سيمونية) «تتضمن... الاشتراكية العلمية، لأن سان سيمون قد قضى حياته بأسرها يبحث عن هذا العلم الجديد»! (ص ٨٢).

٣- المسيحية الجديدة(٩٥٢)

يواصل الهرغرون، بألمعيته المألوفة، إعطاءنا مقتطفات من شتاين وريبو، ويضيف إليها زخارف أدبية ويقطع أوصالها بطريقة لا تعرف معنى للرحمة. وإن مثالاً واحداً سوف يكفي ليبين أنه لم يلق قط نظرة واحدة على أصل هذا الكتاب أيضاً.

«لقد استهدف سان سيمون إنشاء نظرة فلسفية متماسكة إلى الحياة، متكيفة مع المراحل العضوية للتاريخ، التي يقيم التعارض بصورة واضحة بينها وبين المراحل النقدية. ووفقاً له، فإننا نحيا منذ لوثر في مرحلة نقدية، وكان يفكر في استهلال مرحلة عضوية جديدة. ومن هنا كان عنوان المسيحية الجديدة[*Nouveau christianisme*]». (ص ٨٨).

إن سان سيمون لم يقم التعارض في أي وقت وفي أي مكان بين المراحل العضوية والنقدية من التاريخ. هذا تزوير فعلي من جانب الهرغرون. كان بازار أول من صنع هذا التمييز. ولقد اكتشف الهر غرون عند شتاين وريبو أن سان سيمون في المسيحية الجديدة

يجد نقد لوثر صالحاً، لكنه يجد مذهبه الوضعي، العقائدي، مغلوطاً. ويخلط الهرغرون هذه العبارة مع ما يتذكر أنه قيل في المصادر نفسها عن مدرسة سان سيمون، ويختلق من كليهما التأكيد السابق.

وبعد بضع تعليقات مزخرفة عن حياة سان سيمون وعن مؤلفات أنتجها الهرغرون بالطريقة التي وصفناها سابقاً والتي تستخدم بصورة حصرية شتاين وكوكبة المرشد ريبو، يختتم الهرغرون بالهتاف:

«وإن أولئك المرائين الأخلاقيين، الهر ريبو وكل تلك الغوغاء من الببغاوات الألمان، يعتقدون أن من واجبهم الدفاع عن سان سيمون إذ يعلنون بحكمتهم المألوفة أن مثل هذا الإنسان ومثل هذه الحياة يجب ألا يقاسا بالمقاييس العادية: أخبروني هل مقاييسكم مصنوعة من خشب؟ قولوا الحقيقة! سوف يسرنا تماماً أن تكون مصنوعة من جذع سنديانة صلبة. ناولوني إياها! سوف نقبلها كهدية ثمينة: ولن نحرقها، حاشا الله! سوف نستعملها لنقيس ظهور المرائين». (ص ٨٩).

إن الهرغرون يحاول بمثل هذا التبجح المدعي أن يبرهن تفوقه على الرجال الذين ينسخهم.

٤ ـ مدرسة سان سيمون

بما أن الهرغرون لم يقرأ عن مدرسة سان سيمون [L´école saint-simonieme] إلا ما قرأه من سان سيمون نفسه، يعني لا شيء على الإطلاق، فقد كان من واجبه على الأقل أن يقدم خلاصة مناسبة لشتاين وريبو، وكان من واجبه أن يحترم الترتيب الزمني، وكان من واجبه أن يقدم رواية متماسكة عن مجرى الأحداث، وكان من واجبه أن يأتي على ذكر النقاط الأساسية. لكنه لا يبالي بذلك، ويفعل العكس تماماً، يدفعه إحساسه بالخطأ، فيخلط كل الأشياء قدر المستطاع، ويسقط المواد الأكثر جوهرية، ويسبب تشويشاً أعظم من ذلك الذي شاهدناه في الفصل المكرس لسان سيمون نفسه. وسوف نكون أكثر إيجازاً هنا، لأن تسجيل كل انتحال وكل خطيئة سيتطلب منا مجلداً لا يقل ضخامة عن مجلد الهرغرون.

ولا نعطي أية معلومات عن المرحلة التي انقضت بين وفاة سان سيمون واندلاع ثورة تموز (يوليو)-وهي مرحلة تغطي قسماً من التطور النظري الأهم للسان سيمونية. وهكذا فإن النقد السان سيموني للنظام القائم، وهو الجانب الأهم من السان سيمونية، لا وجود له بكل بساطة بالنسبة إلى الهرغرون. ومما لا ريب فيه أنه سيكون من الشاق عليه أن يقول أي شيء عن ذلك النقد من دون معرفة المصادر، والصحف بصورة خاصة.

يفتتح الهرغرون محاضرته عن السان سيمونية بالكلمات التالية:

«لكل حسب قدرته، ولكل قدرة حسب أعمالها، تلك هي العقيدة العملية لأنصار سان سيمون».

ويقدم الهرغرون هذه العبارات، مثله مثل ريبو (ص ٩٦)، على أنها انتقال من سان سيمون إلى السان سيمونية ويستطرد:

«إن هذه العقيدة مستقاة بصورة مباشرة من كلمات سان سيمون الأخيرة: يجب أن يضمن لسائر البشر التطور الأكثر حرية لمواهبهم الطبيعية».

ولقد أراد الهرغرون في هذه الحالة أن يصوغ روايته بطريقة مختلفة عن ريبو الذي يربط هذه العقيدة «العقيدة العملية» مع المسيحية الجديدة. وإنه ليعتقد أن ذلك ابتكاراً من صنع ريبو ولا يتردد في إحلال كلمات سان سيمون الأخيرة محل المسيحية الجديدة. إنه لا يدرك أن ريبو لا يفعل سوى الاستشهاد حرفياً بكتاب مذهب سان سيمون، شرح، السنة الأولى، (ص ٧٠).

ولا يستطيع الهرغرون أن يفهم السبب في أن «العقيدة العملية» تسقط هنا من السماء على حين غرة، عند ريبو، بعد الاستشهاد بمقتطفات عديدة متعلقة بالتراتب الديني للسان سيمونية. ويتخيل الهر غرون أن التراتب يترتب بصورة مباشرة عن هذه العبارة، في حين أن هذه العبارة عن العقيدة العملية لا يمكن في حقيقة الأمر أن تنطوي على إشارة إلى تراتب جديد إلا حين تؤخذ بصورة متضافرة مع الأفكار الدينية للمسيحية الجديدة، أما إذا فصلت عن هذه الأفكار فإنها لا يمكن أن تعبِّر إلا عن الإرادة في إقامة تراتب زمني صرف للمجتمع! ويلاحظ (ص ٩١):

«لكل حسب قدرته، هذا يعني جعل التراتب الكاثوليكي قانون النظام الاجتماعي. لكل قدرة حسب أعمالها، هذا يعني، فضلاً عن ذلك، تحويل المشغل إلى حجرة المقدسات وكل الحياة المدنية إلى حكر كهنوتي»

ذلك أن الهر غرون يجد في المقتطف من التعليق المذكور أعلاه في كتاب ريبو ما يلي:

«إن الكنيسة العامة حقاً سوف تظهر... إن الكنيسة العامة تحكم الزمني والروحي على حدٍّ سواء... العلم مقدَّس. والصناعة مقدسة... وكل ملكية هي ملكية الكنيسة وكل حرفة هي وظيفة كنسية، رتبة في التراتب الاجتماعي.لكل حسب قدرته، ولكل قدرة حسب أعمالها»(*).

وليس على الهرغرون، كي يحصل على عبارته الخاصة غير المفهومة على الإطلاق، إلا أن يقلب هذا المقطع ويحوِّل العبارات التي تسبق النتيجة إلى نتيجة لها.

إن الصورة التي يعطينا إياها الهرغرون عن السان سيمونية «مشوشة وشائكة جداً» بحيث يشتق بادئ الأمر (ص ٩٠) «بروليتاريا روحية» من «العقيدة العملية»، ومن ثم يصنع من البروليتاريا الروحية «تراتباً للعقول». وأخيراً، فإنه يصنع من تراتب العقول قمة التراتب. ولو أنه قرأ التعليق فقط، فقد كان رأى كيف أن التصور الديني للمسيحية الجديدة، جنباً إلى جنب مع قضية كيف يتم تحديد «المقدرة»، هو الذي يؤدي إلى ضرورة التراتب وقمته.

إن هذه العبارة الوحيدة: «لكل حسب قدرته، ولكل قدرة حسب أعمالها»، تشكل وحدها العرض والنقد اللذين يكرسهما الهرغرون للتعليق في ١٨٢٨- ١٨٢٩. وفيما عدا ذلك، فإنه يكاد لا يأتي حتى على ذكر المنتج والمنظم [*Le producteur et l'organisateur*] (٢٦٠). إنه يتصفح ريبو ويجد في فصل «الحقبة الثالثة للسان سيمونية» (ص ١٢٦) شتاين (ص ٢٠٥):

(*) (L'Église vraiment universelle va paraître... L'Église universelle gouverne le temporel» le spirituel... la science est sainte, l'industrie est sainte... et tout bien est bien d'Église et toute profession est une fonction religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale- A chacum selon sa capacité, à chaque capacité selon ses œuvres.»)، إن هذه الفقرة بكاملها بالفرنسية في النص الأصلي.

«... وفي الأيام التالية ظهرت الكرة الأرضية [Le Globe](٢٦١) تحمل العنوان الصغير التالي: «صحيفة مذهب سان سيمون، التي كانت ملخصة في الصفحة الأولى كما يلي:

الدين

العلم **الصناعة**

الرابطة الكلية»(*)

ويقفز الهرغرون من العبارة التي أوردناها لتونا إلى عام ١٨٣١، من دون توقف، مفسراً ريبو بالطريقة التالية (ص ٩١):

«يطرح أنصار سان سيمون الخلاصة التالية لنظامهم؛ وكانت الصياغة من صنع بازار بصورة رئيسية:

الدين

العلم **الصناعة**

الرابطة الكلية

ويسقط الهرغرون ثلاث عبارات تصادف كذلك في الصفحة الأولى من الكرة الأرضية (*Globe*) وتتعلق جميعاً بإصلاحات اجتماعية عملية، وهذه العبارات تصادف أيضاً عند شتاين وريبو على حد سواء. وإن هذا يمكنه من تحويل ما هو مجرد دعاية للصحيفة إذا جاز التعبير إلى «خلاصة» للنظام. وإنه يخفي حقيقة أن هذه «الخلاصة» ظهرت على الصفحة

(*) et les jours suivants le Globe parut avec le sous-titre de Journal de la doctrine de Saint-Simon, laquelle était resumée ainsi sur la première page.

Religion

Science Industry

Association universelle

إن هذه الفقرة بكاملها بالفرنسية في النص الأصلي.

الأولى من الكرة الأرضية، وبذلك يستطيع أن ينتقد كل مذهب سان سيمون، كما هو محتوى في عنوان الصحيفة المشوه، مشيراً بكل حصافة إلى أن الدين يحتل مكان الشرف. ولقد كان في مقدوره أن يكتشف عند شتاين أن هذا ليس صحيحاً على الإطلاق بخصوص الكرة الأرضية. فالكرة الأرضية تتضمن نقداً مفصلاً وقيماً جداً للشروط القائمة، وبصورة خاصة الشروط الاقتصادية - وهي حقيقة لا يتوقع من الهرغرون معرفتها.

وإنه لمن الصعب أن نقول من أين حصل الهرغرون على الخبر الجيد والهام بأن «صياغة الخلاصة»، التي يبلغ طولها أربع كلمات، كانت «من صنع بازار بصورة رئيسية».

ويقفز الهرغرون القهقرى الآن من كانون الثاني (يناير) ١٨٣١ إلى تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٣٠:

«بعد ثورة تموز بوقت قصير، خلال مرحلة بازار» (من اين جاءت هذه المرحلة؟) «وجه أنصار سان سيمون بياناً مقتضباً لكن شاملاً عن معتقداتهم إلى مجلس النواب، بعدما اتهمهم السيدان دوبان وموغان من على المنبر أنهم يبشرون بجماعية الخيرات والنساء».

ويتلو ذلك نص البيان مع تعليق غرون:

«ذلك كله معقول ومتزن بعد! وأن بازار هو الذي حرر المذكرة إلى المجلس». (ص ٩٢ - ٩٤).

ويمكننا أن نلاحظ، بخصوص هذه الملاحظة الختامية، أن شتاين يقول في الصفحة ٢٠٥:

«إذا حكمنا عليها من شكلها ولهجتها ـ فلن نتردد في أن ننسبها» (الوثيقة) «كما يفعل ريبو إلى بازار أكثر من أنفانتان».

ويقول ريبو (ص ١٢٣):

«من السهل أن نرى، من شكل هذه الوثيقة ومطالبها المعتدلة جداً، أنها تصدر عن تأثير السيد بازار بالأحرى من تأثير زميله»(*).

(*) «Aux formes, aux prétentions assez modérées de cet écrit, il est facile de voir qu'il provenait plutôt de l'implusion de M.Bazard que de celle de son collégue.»)، بالفرنسية في النص الأصلي.

إن الهرغرون، بما يميزه من براعة وإقدام، يحول تخمين ريبو بأن بازار بالأحرى من أنفانتان كان خلف البيان إلى التأكيد بأنه حرره بكامله. وإن فقرة مترجمة عن ريبو (ص ١٢٢) هي التي تؤدي به إلى الحديث عن هذه الوثيقة.

«أشار السيدان دوبان وموغان من على المنبر إلى فرقة تبشر بجماعية الخيرات وجماعية النساء»(*).

ويغض الهرغرون النظر عن التاريخ الذي أعطاه ريبو ويكتفي بالقول: «بعد ثورة تموز (يوليو) بوقت قصير». وعلى العموم، فإن التقويم الصارم لا يناسب طريقة الهرغرون في التخلص من أولئك الذين وطأوا الأرض قبله. إنه يتميز هنا عن شتاين بأنه يحشر في النص ما يبعده شتاين إلى الهامش، ويحذف الفقرة التي تشكل مقدمة البيان، ويترجم \اعتمادات \الإنتاج (رأس المال المنتج) على أنها «رأس \المال \الأساسي»، وتصنيف \الأفراد \الاجتماعي على أنه «رتبة الأفراد الاجتماعية».

ويعقب ذلك بعض الملاحظات الطائشة عن تاريخ مدرسة سان سيمون، وقد حزمت إلى بعضها بعضاً من مقاطع شتاين وريبو ولويس بلان بتلك البراعة الفنية التي لاحظناها في ترجمة غرون لحياة سان سيمون. ويستطيع القارئ أن ينظر إليها من تلقاء نفسه في الكتاب.

أمام القارئ الآن كل ما لدى الهرغرون من أقوال عن السان سيمونية في مرحلة بازار، أي المرحلة من موت سان سيمون إلى الانشقاق الأول. إن غرون لفي مركز حالياً يمكنه من أن يوجه الضربة القاسية وأن يسمي بازار «جدلياً رديئاً». ومن ثم يستطرد:

«لكن كذلك هم الجمهوريون. إنهم لا يعرفون إلا كيف يموتون، كاتو وبازار سواء بسواء؛ فإذا لم يقوموا بطعن أنفسهم حتى الموت، فإنهم سيموتون من تحطم قلوبهم». (ص ٩٥).

«بعد أشهر قليلة من هذا الخصام. تحطم قلبه» (قلب بازار) (شتاين، ص ٢١٠).

(*) (MM.Dupin et Mauguin signalérent du haut de la tribune une secte qui prêchait la» communauté des biens et la communauté des femmes.»)، بالفرنسية في النص الأصلي.

أما إن ملاحظة الهرغرون هذه بالغة الفطنة، فإن جمهوريين من أمثال لوفاسور، وكارنو، وبارير، وبيللو- فارين، وبيوناروتي، وتيست، وأرغانسون،.. يثبتون ذلك.

ويقدم إلينا الآن بعض الترهات عن أنفانتان سوف نقتصر بخصوصها على توجيه الانتباه إلى الاكتشاف التالي الذي حققه الهرغرون:

«أفلا تبين هذه الظاهرة التاريخية أخيراً أن الدين ليس شيئاً آخر سوى الحسية، وأن المادية تستطيع بكل جرأة أن تدعي الأصول نفسها التي للعقيدة المقدسة نفسها». (ص ٩٧).

ويتطلع الهرغرون حواليه راضياً: «أثمة امرؤ آخر خطرت له هذه الفكرة؟» أما هو، فإن هذه الفكرة ما كانت تخطر له قط لو أن حوليات هال لم «تخطر لها هذه الفكرة» من قبل بخصوص الرومانسيين[٢٦٢]. ولقد كان المرء يتوقع من الهر غرون أن تكون قد خطرت له أفكاراً أخرى منذ ذلك الحين.

رأينا أن الهرغرون لا يعرف شيئاً من كل النقد الاقتصادي لأنصار سان سيمون. ومع ذلك فإنه يستغل أنفانتان ليقول شيئاً عن العواقب الاقتصادية لعمل سان سيمون، التي سبق أن كانت ذريعة لبعض الهذيانات من جانبه. إنه يجد في ريبو (ص ١٢٩ وما يليها) وفي شتاين (ص ٢٠٦) مقتطفات من الاقتصاد السياسي لأنفانتان [*des extraits de l'économie politique d'enfantin*]، لكنه يزوّر الأصل هنا أيضاً، إذ جعل من نقض الضرائب على السلع الأكثر ضرورة، هذا النقض الذي يقدمه ريبو وشتاين (اللذان يعتمدان في تقاريرهما على أنفانتان) بصورة صائبة على أنه نتيجة للمقترحات المتعلقة بحق الإرث- إجراء عادياً، منعزلاً، مستقلاً عن المقترحات. وإنه ليقيم برهاناً آخر على أصالته بتزوير الترتيب الزمني؛ فيشير بادئ الأمر إلى الكاهن أنفانتان ومونيلمونتان[٢٦٣]، ومن بعد إلى الاقتصادي أنفانتان، في حين أن سلفيه يعالجان النظرية الاقتصادية لأنفانتان خلال مرحلة بازار حين يتحدثان عن الكرة الأرضية التي كتبت تلك النظرية لها[٢٦٤]. وإذا هو خلط مرحلة بازار مع مرحلة مونيلمونتان هنا، فإنه سوف يحدد فيما بعد مرحلة مونيلمونتان مع ما يقوله عن الاقتصاد وعن السيد شوفالييه. وإن مناسبة ذلك هو الكتاب الجديد [*Le livre nouveau*][٢٦٥]؛ وكما

هي العادة فإنه يحوّل فرضية ريبو، القائلة إن السيد شوفاليه هو كاتب هذا المؤلف، إلى تأكيد جازم.

لقد قدم لنا الهرغرون الآن السان سيمونية في «كلّيتها" (ص ٨٢). لقد وفى بالوعد الذي قطعه «بألا يخضع أدبياتها لتمحيص نقدي» (المصدر نفسه)، وبدلاً من ذلك تورط بصورة لا نقدية على الإطلاق في «أدب» مختلف كل الاختلاف، ألا وهو أدب شتاين وريبو. وإنه ليقدم إلينا على سبيل التعويض بعض الحقائق عن محاضرات السيد شوفالييه الاقتصادية لعام ١٨٤١ - ١٨٤٢، حين كان هذا الأخير قد كف منذ زمن طويل عن كونه تلميذاً لسان سيمون. ولقد كان أمام الهرغرون، وهو يكتب عن السان سيمونية، نقداً لهذه المحاضرات في مجلة العالمين (*Revue des deux mondes*) استخدمه بالطريقة نفسها التي استخدمها بها كل من شتاين وريبو، وإليكم نموذجاً عن هذه الفطنة النقدية:

> «يؤكد فيه أنه لا ينتج ما يكفي من الحاجات. وإن هذا لتقرير جدير بالمدرسة الاقتصادية القديمة بمستبقياتها الصدئة... وطالما أن الاقتصاد السياسي لا يفهم أن الإنتاج تابع للاستهلاك، فإن هذا العلم المزعوم لن يحقق أي تقدم» (ص ١٢٠).

ويستطيع المرء أن يتبين الامتياز السائد الذي يتمتع به الهرغرون على أي عمل اقتصادي، وذلك بواسطة هذه العبارات عن الاستهلاك والإنتاج التي ورثها عن الاشتراكية الحقيقية. وإذا تركنا جانباً حقيقة أن أي اقتصادي يستطيع أن يخبره أن العرض تابع للطلب أيضاً، يعني أن الإنتاج تابع للاستهلاك، فإننا نصادف بالفعل في فرنسا مدرسة اقتصادية خاصة هي مدرسة سيسموندي ترغب في جعل الإنتاج تابعاً للاستهلاك بشكل يختلف عن الشكل الساري المفعول في ظل التنافس الحر، وهي تقف في تعارض حاد مع الاقتصاديين الذين يهاجمهم الهر غرون. ومهما يكن من امر، فلا بد لنا من الانتظار حتى وقت لاحق كي نرى الهرغرون يستخرج ربحاً من هذا الرأسمال الذهني الصغير الذي عهد إليه - فكرة وحدة الإنتاج والاستهلاك.

ويستحق القارئ بعض التعويض عن الضجر الذي عاناه من جراء هذه المقتطفات

المقتضبة، المزورة والمغشوشة والغامضة المستقاة من شتاين وريبو. وهكذا فإنه يدعى إلى هذا العرض للألعاب النارية الذي تقدمه حركة ألمانيا الفتاة، وهو عرض يتألق بالإنسانية والاشتراكية:

«لم يكن مذهب سان سيمون، بوصفه نظاماً اجتماعياً، أكثر من شلال من الأفكار التي تدفقت بنتائج حميدة على الأرض الفرنسية». (في وقت سابق، في الصفحتين ٨٢ و٨٣، وصف هذا المذهب على أنه «طوفان من النور، لكنه عماء من النور»(!) «بعد وليس وضوحاً منتظماً(!)) «لقد كان عرضاً جارفاً ومسلياً حتى الدرجة القصوى. ولقد مات المؤلف قبل إخراج العرض، ومات أحد المنتجين أثناء العرض، أما بقية المنتجين وجميع الممثلين فقد خلعوا أزياءهم، وارتدوا ثيابهم المدنية، ومضوا إلى بيوتهم، وتصرفوا كأن شيئاً لم يحدث. لقد كان مشهداً، مشهداً باعثاً على الاهتمام، وإن يكن مضطرباً قرب خاتمته؛ وأن بعض الممثلين قد أبدعوا في التمثيل - وهذا كل شيء». (ص ١٠٤).

لشد ما كان هايني على حق في تأنيبه مقلديه: «لقد زرعت أسنان التنين وحصدت براغيثاً».

مذهب فورييه

فيما عدا ترجمة لبعض المقاطع من الحركات الأربع [*Quatre mouvements*][٢٦٦] في موضوع الحب، فليس ثمة شيء هنا لا يمكن أن نجده في شكل أكمل عند شتاين. وإن الهر غرون ليطرد الأخلاق بعبارة تفوّه بها مائة كاتب آخر قبل فورييه بوقت طويل:

«ليست الأخلاق في رأي فورييه سوى محاولة منهجية لقمع الأهواء البشرية» (ص ١٤٧).

هكذا عرفت الأخلاق المسيحية نفسها على الدوام. ولا يبذل الهر غرون أية محاولة لتقصي نقد فورييه للزراعة والصناعة الراهنتين، وبقدر ما يتعلق الأمر بالتجارة يقتصر على ترجمة بعض الملاحظات العامة من (أصل الاقتصاد السياسي والجدال التجاري [*origine*

de l'économie politique et de la controverse mercantile]، ص ٣٣٢، ٣٣٤ وهو مدخل إلى قسم من الحركات الأربع). ثم تأتي بعض المقتطفات من الحركات الأربع ومقتطف واحد من مبحث المشاركة[*traité de l'association*][٢٦٧]، عن الثورة الفرنسية، جنباً إلى جنب من الجداول عن الحضارة المعروفة من قبل شتاين. وهكذا فإن الجانب النقدي من فورييه، عمله الأهم، يطرح جانباً بالطريقة الأكثر عجالة وسطحية في ثمانٍ وعشرين صفحة من الترجمة الحرفية؛ وفي هذه الصفحات بالذات، مع بعض الاستثناءات النادرة، لا تناقش سوى المواضيع الأكثر عمومية وتجريداً، فالمواضيع التافهة والهامة تلقى جنباً إلى جنب بالأسلوب الأكثر فوضوية.

ويقدم لنا الهر غرون الآن عرضاً عن نظام فورييه. إن شوروا[٢٦٨]، الذي يستشهد شتاين بمؤلفه، قد أعطانا قبيل ذلك بوقت طويل نصاً أفضل وأكمل. ومن المؤكد أن الهر غرون يعتبر أنه «من الضروري بصورة حيوية» أن يقدم تفسيراً عميقاً لمجموعات فورييه؛ ومهما يكن من أمر، فإنه ليس في مقدوره أن يفكر في شيء أفضل من الاستشهاد الحرفي بفورييه نفسه، وكما سوف نرى في وقت لاحق من سبك بعض العبارات القليلة الرائعة عن الأعداد... إنه لا يفكر قط في أن يبين كيف انتهى فورييه إلى التبادل مع المجموعات[٢٦٩]، وكيف بناها هو وتلامذته؛ وهو لا يكشف عن أي شيء على الإطلاق بخصوص تناقض المجموعات. فليس في الإمكان نقد مثل هذه الإنشاءات (وهذا ينطبق أيضاً على الطريقة الهيغلية) إلا بالإبانة عن كيفية صنعها، وبالتالي إثبات أن المرء يتحكم فيها.

وأخيراً، فإن الهر غرون يهمل بصورة كاملة على وجه التقريب موضوعاً يخصه شتاين على أية حال ببعض الانتباه، ألا وهو التعارض بين العمل البغيض والعمل الجذاب.

إن المظهر الأهم من العرض بأكمله هو نقد الهر غرون لفورييه. وإن القارئ يستطيع أن يتذكر ما قيل أعلاه بشأن مصادر نقد غرون، ولسوف يرى الآن من الأمثلة القليلة التالية كيف يقبل الهر غرون بادئ الأمر مسلمات الاشتراكية الحقيقية ومن ثم يأخذ في المبالغة فيها وتشويهها. ونحن نكاد لا نحتاج إلى الإشارة إلى أن التمييز الذي يقيمه فورييه بين رأس المال والعمل والموهبة فرصة رائعة من أجل عرض الحصافة المدعية؛ إن المرء ليستطيع أن

يتحدث مطولاً عن إجحاف هذا التمييز وعدم قابليته للتطبيق، وعن تطبيق العمل المأجور، الخ، من دون أن ينتقده بالإشارة إلى العلاقة الفعلية بين العمل ورأس المال. ولقد تحدث برودون من قبل عن هذه الأمور بصورة أفضل بما لا يقاس من الهر غرون، لكنه أخفق في الوقوع على النقطة الفاصلة الفعلية.

إن الهر غرون يبني نقده لكتاب فورييه علم النفس[*psycologie*] – كما يبني بالفعل نقده برمته – على «ماهية الإنسان»:

«ذلك أن الماهية الإنسانية هي الكل في الكل» (ص ١٩٠).

«ويستنجد فورييه هو الآخر بهذه الماهية الإنسانية التي يكشف لنا عن لبها"(!) «الباطن على طريقته الخاصة في لوحة الأهواء الاثني عشر؛ إنه يريد هو الآخر، مثله مثل جميع المفكرين الشرفاء والعاقلين، أن يجعل من ماهية الإنسان الباطنة شيئاً واقعياً، واقعاً عملياً. إن ما هو في الباطن يجب أن يكون في الظاهر أيضاً، وبذلك فإن الفرق بين الباطن والظاهر يجب أن ينقض بصورة عامة. إن تاريخ البشرية يعج بالاشتراكيين، إذا كانت تلك هي صفتهم الفارقة... وإن الشيء الهام بالنسبة إلى كل واحد منهم هو ما يدركه من ماهية الإنسان» (ص ٩٠).

لنقل بالأحرى إن الشيء الهام بالنسبة إلى الاشتراكيين الحقيقيين هو أن ينسبوا إلى كل واحد أفكاراً عن ماهية الإنسان، وأن يحولوا مراحل الاشتراكية المختلفة إلى فلسفات مختلفة عن ماهية الإنسان. إن هذه الطريقة في معالجة التجريد، التي تضرب بالتاريخ عرض الحائط، تؤدي بالهرغرون إلى المناداة بأن كل تمييز بين الباطن والظاهر قد نقض، وهو نقض يضع كذلك حداً لانتشار الماهية الإنسانية. ولكن ما الذي يحمل الألمان، على أي حال، على التبجح بمثل هذه الصورة بمعرفتهم عن الماهية الإنسانية، ما دامت معرفتهم لا تتجاوز الصفات الثلاث العامة: العقل والعاطفة والإرادة، وهي الصفات المعروفة بصورة شائعة منذ أرسطو والرواقيين. وإن الهرغرون ليأخذ على فورييه من وجهة النظر هذه أنه «شق» الإنسان إلى اثني عشر هوى.

«أتكون هذه اللوحة كاملة من وجهة النظر السيكولوجية؟ هذا ما لن أناقشه؛ إنني اعتبرها ناقصة» (وبذلك يستطيع الجمهور أن ينعم بالراحة «من وجهة النظر السيكولوجية»). «أيعطينا هذا العدد اثنا عشر أية معرفة عن ماهية الإنسان؟ أبداً. لقد كان في مقدور فورييه أيضاً ألا يشير سوى إلى أشكال الحس الخمسة؛ إن الإنسان بأكمله محتوى فيها إذا هي فسرت كما ينبغي وأميط اللثام عن محتواها الإنساني» (فكأن هذا «المحتوى الإنساني» لا يتوقف كلياً على المرحلة التي بلغها البشر في الإنتاج وعلاقات التعامل). «والأكثر من ذلك إن الإنسان موجود برمته في حاسة واحدة، اللمس»(*). «إن الإنسان لا يشعر مثل شعور الحيوان»، الخ، (ص ٢٠٥).

من الواضح أن الهرغرون يبذل بعض الجهد، للمرة الأولى في كتابه برمته، كي يقول شيئاً ما، أي شيء، عن علم النفس عند فورييه من وجهة نظر فويرباخ. وإنه لمن الواضح كذلك أن هذا «الإنسان بأكمله» الذي هو «محتوى» في صفة وحيدة من صفات الفرد الواقعي والذي يفسره الفلاسفة بالاستناد إليها يشكل وهماً صرفاً. يجب أن يؤخذ الإنسان بعين الاعتبار في فعاليته ووجوده التاريخيين الواقعيين. أي ضرب من «الإنسان» يمكن أن يكون ذلك الكائن الذي يمكن إنشاؤه، بالاستقراء، انطلاقاً من شحمة أذنه أو من أية صفة أخرى تميزه من الحيوان؟... هذا الإنسان «محتوى» في ذاته، مثله كمثل العدد في وجهه. أما إن الشعور الإنساني إنساني وليس حيوانياً، فإن ذلك اكتشاف لا يجعل كل اختبار سيكولوجي أمراً نافلاً، بل يشكل كذلك نقداً لكل علم النفس على الإطلاق.

إن نقد آراء فورييه عن الحب أمر يسير بالنسبة إلى الهر غرون الذي يقيس النقد الذي يسلطه فورييه على علاقات الحب في المجتمع الحالي بمقياس الأوهام التي كان فورييه يحاول بها أن يصطنع صورة عن الحب الحر. وإن الهرغرون، بوصفه مالكاً صغيراً ألمانياً حقيقياً، يحمل هذه الأوهام على محمل الجد. وفي الحقيقة إنها الشيء الوحيد الذي يحمله على محمل الجد. وإذا كان هو راغباً في معالجة هذا الجانب من النظام، فإننا لا نرى على

(*) Das Gefühl تعني الحس والإحساس في وقت واحد.

الإطلاق السبب في إعراضه عن آراء فورييه عن التربية التي هي أفضل الآراء في هذا الموضوع والتي تشتمل على ملاحظات عبقرية حقاً. وعلى أي حال، فإن الهر غرون عندما يتحدث عن الحب، فإنه يفضح، شأنه شأن أي أديب من جماعة ألمانيا الفتاة، جهله المطبق بنقد فورييه. فعنده سيان انطلقنا من نقض الزواج أم من نقض الملكية الخاصة، طالما أن نقض الواحد لا بد أن يستتبع نقض الآخر. لكنه من قبيل الوهم الأدبي الصرف السعي إلى \الانطلاق من أي شكل لانحلال الزواج غير الشكل الذي نصادفه عملياً منذ اليوم في المجتمع البورجوازي؟ ولو أنه قرأ فورييه بالذات، فقد يرى أنه ينطلق دائماً وفي جميع الأحوال من تحوّل الإنتاج .

وإن الهرغرون ليعجب لأن فورييه، الذي ينطلق دائماً من الميل (يجب أن نقرأ ذلك: الانجذاب) ينساق مع أنواع مختلفة من التراكيب «الرياضية» التي يسميه بسببها، في الصفحة ٢٠٣، «الاشتراكي الرياضي». وحتى إذا تركنا أحداث حياة فورييه، بكل ما تخبرنا عنه، فقد كان من واجب الهرغرون أن يدرس الانجذاب بمزيد من الدقة، وعندئذ فقد كان يكتشف عاجلاً أن علاقة طبيعية من هذا النوع لا يمكن تحديدها بصورة دقيقة من دون حساب رياضي. وبدلاً من ذلك، فإنه يتحفنا بخطبة بليغة ضد العدد، خطبة تمتزج فيها التزويقات الأدبية والذكريات الهيغلية، ونصادف فيها فقرات من هذا النمط:

«يأخذ فورييه ذوقك الأكثر شذوذاً ويحسب محتواه الجزيئي».

إنها لمعجزة في الحقيقة. - وبعد قليل:

«إن الحضارة التي تعرضت لمثل هذا الهجوم القاسي كانت تقوم على هذا الشيء الذي لا شعور له - لائحة فيثاغوروس... ليس العدد بالشيء المحدد... ما هو العدد واحد؟ إن الواحد لا يعرف الراحة، فهو يصير اثنين، وثلاثاً، وأربعاً».

إن مثل العدد كمثل القسيس المقيم في الريف الألماني، الذي «لا يعرف الراحة» هو الآخر حتى يصبح له زوجة وتسعة أولاد...

«إن العدد يقتل كل ما هو جوهري وواقعي. أيمكننا أن نقسم العقل إلى شطرين، أو أن نتحدث عن ثلث الحقيقة».

ولقد كان في مقدوره أن يطرح هذا السؤال أيضاً: أيمكننا أن نتحدث عن لوغاريتما خضراء اللون؟(*)...

«عندما يتعلق الأمر بالنمو العضوي، فإن العدد يصبح هراء صرفاً...».

ذلك هو المبدأ الأساسي بالنسبة إلى الفيزيولوجيا والكيمياء العضوية (ص٢٠٤ - ٢٠٣).

«إن ذلك الذي يجعل من العدد مقياس جميع الأمور يصبح، بل هو أناني».

ويستطيع أن يربط بهذه العبارة تلك العبارة التي زوده بها هيس (أنظر أعلاه)، مع المبالغة بها:

«إن الخطة التنظيمية لفورييه ترتكز بأكملها على الأنانية من دون أي شيء آخر... إن فورييه هو التعبير الأسوأ عن الأنانية المتحضرة». (ص ٢٠٨،٢٠٦).

ويقدم لنا في الحال البرهان على ذلك، قائلاً إن أفقر البشر، في نظام فورييه العالمي، يتذوق يومياً أربعين صنفاً من الطعام، ويتناول خمس وجبات، وإن البشر يعيشون ١٤٤ عاماً، وقس على ذلك. إن فورييه يقدم هذه الصورة العملاقة للإنسان، معارضاً بها في شيء من الدعابة الساذجة التفاهة الحقيرة لرجال مرحلة عودة الملكية. لكن الهرغرون لا يرى في ذلك إلا مناسبة لإلقاء المواعظ الأخلاقية بطريقته المرائية، بعد عزله هذا الجانب البريء من التصور الفوريري.

وفيما هو يأخذ على فورييه تصوره عن الثورة الفرنسية، يقدم لنا الهر غرون لمحة خاطفة عن طريقته الخاصة في فهم الحقبة الثورية.

«لو ان الرابطة عرفت قبل أربعين عاماً فقط» (إنه يضع هذا الكلام في فم فورييه)، «فقد كان في الإمكان تفادي الثورة إذن. لكن كيف يحدث» (أن الهرغرون هو الذي يطرح السؤال) «أن يعترف الوزير تورغو(Turgot) بحق

(*) ثمة تلاعب بالألفاظ هنا: غرون و*Grün*، أخضر.

العمل، وأن يسقط رأس لويس السادس عشر مع ذلك؟ وعلى أي حال، فقد كان من الأيسر تسديد الدين العام بواسطة حق العمل منه بواسطة بيض الدجاج». (ص ٢١١).

وينسى الهر غرون حقيقة تافهة: إن هذا الحق في العمل الذي يتحدث عنه تورغو هو التنافس الحر،وقد كان هذا التنافس الحر بحاجة بالضبط إلى الثورة كي يفرض نفسه.

إن في مقدور الهرغرون أن يلخص كل نقده لفوربيه في جملة واحدة: إن فوربيه لم يخضع «الحضارة» «لنقد أساسي». وما السبب في هذا التصور من جانب فوربيه؟ هذا هو السبب:

«إن تجليات ظاهرة الحضارة قد خضعت للنقد من دون أسسها. إنها موضع السخرية والهزء كما هي موجودة، لكن جذورها لا تخضع للدراسة مطلقاً. فلا السياسة ولا الدين قد تقدما أمام منبر النقد، وهذا هو السبب في أن ماهية الإنسان لم تستقص بعد». (ص ٢٠٩).

وهكذا فإن الشروط الواقعية لحياة البشرهي هنا، بالنسبة إلى الهرغرون، تجليات لظاهرة خارجية؛ وبالمقابل فإن الدين والسياسة يشكلان أساس هذه الظاهرات وجذورها. وإننا لنتبين من هذه العبارة الخرقاء كيف يعتمد الاشتراكيون الحقيقيون على الإيديولوجية وعلى العبارات الجوفاء للفلسفة الألمانية التي يعارضونها، منادين بها حقائق تسمو على الأوصاف المشخصة للاشتراكيين الفرنسيين، وكيف يجهدون في الوقت نفسه كي يربطوا الموضوع الحقيقي لأبحاثهم الخاصة، ماهية الإنسان، بنتائج النقد الاجتماعي الفرنسي. فإذا كان الدين والسياسة يعتبران أساس شروط العيش المادية، فإن الأمور جميعاً تؤول، في آخر الأمر، إلى دراسة ماهية الإنسان، وبعبارات أخرى إلى دراسة وعي الإنسان لذاته، وهذا أمر واضح كل الوضوح. وعلى أي حال، فإننا نرى في الوقت نفسه مبلغ استخفاف الهرغرون بالأمور التي ينسخها. ففي فقرة لاحقة، وكذلك في الحوليات الرينانية، ينتحل من جديد ما قالته الحوليات الفرنسية الألمانية عن علاقة المواطن والبورجوازي، وهو ما يناقض على طول الخط البيان الذي تقدم به أعلاه[٢٧٠].

احتفظنا حتى النهاية بالشروحات عن الإنتاج والاستهلاك التي كلفت الاشتراكية الحقيقية الهرغرون بعرضها: وإننا لنجد فيها مثالاً بارزاً على الطريقة التي يجعل بها الهر غرون من بديهيات الاشتراكية الحقيقية مقياساً يحكم به على أعمال الفرنسيين، الأمر الذي يميط اللثام عن البلاهة التامة التي تتصف بها هذه البديهيات حالما تنتزع من غموضها العام.

«يمكن فصل الإنتاج والاستهلاك في الزمان وفي المكان، على صعيد النظرية وعلى صعيد الواقع الخارجي على حدٍّ سواء، بيد أنهما يشكلان في جوهرهما كلاً واحداً. أليس عمل الحرفة الأكثر ابتذالاً، حرفة الخباز على سبيل المثال، إنتاجاً يتحول إلى استهلاك بالنسبة إلى مئة شخص آخر؟ أليس هو استهلاكاً بالنسبة إلى الخباز نفسه مع ذلك، هذا الخباز الذي يستهلك قمحاً وماءً وحليباً وبيضاً، الخ؟ أليس استهلاك الأحذية والملابس إنتاجاً بالنسبة إلى الحذائين والخياطين؟... ألست منتجاً حين آكل الخبز؟ إنني أنتج على نطاق هائل، أنتج طواحين، وأجران العجن، وأفراناً وبنتيجة ذلك محاريث، ومساحي، ومدقات، وأحجار طاحون، وأعمال النجارة والبناء» («وبنتيجة ذلك» نجارين ومعماريين وفلاحين، و«بنتيجة ذلك» ذويهم و«بنتيجة ذلك» أسلافهم جميعاً، و«بنتيجة ذلك» آدم). «ألست مستهلكاً حين أنتج؟ إنني لكذلك على نطاق عريض أيضاً. إذا قرأت كتاباً، فإنني استهلك بادئ الأمر نتاج سنوات كاملة من العمل؛ وإذا احتفظت به أو أتلفته، فإنني استهلك إنتاج وفعالية مصنع الورق، وآلة الطباعة، ومجلد الكتب. ولكن أتراني لا أنتج شيئاً؟ لعلي أنتج كتاباً جديداً، وبالتالي ورقاً جديداً، وحرفاً جديداً، وحبراً جديداً للطباعة، وأدوات جديدة لتجليد الكتب؛ أما إذا قرأته فحسب وقرأه آلاف آخرون أيضاً، فإننا ننتج باستهلاكنا طبعة جديدة وبذلك كل المواد الضرورية التي يتطلبها إصدار هذه الطبعة. وإن صانعي هذه الأشياء جميعاً يستهلكون من جانبهم كتلة من الخامات لا بد من إنتاجها وهي لا يمكن إنتاجها إلا من خلال وساطة الاستهلاك... وبكلمة واحدة، فإن الفعالية والمتعة شيء واحد، ولم

يشطرهما إلا عالم فاسد ويحشر ما بينهما فكرة القيمة، والسعر؛ وحين فعل ذلك، فقد شطر الإنسان. ومع الإنسان المجتمع». (ص ١٩١، ١٩٢).

في واقع الأمر أن الإنتاج والاستهلاك يتعارضان من وجهات نظر متعددة. لكن المرء لا يحتاج، كيما يعيد وحدتهما ويحل التناقضات جميعاً، إلا أن يفسر هذه التناقضات بصورة صحيحة ويتفهم الطبيعة الحقيقية للإنتاج والاستهلاك، وهكذا، فإن هذه النظرية التي هي ثمرة الإيديولوجية الألمانية تناسب العالم القائم على أفضل وجه؛ إن وحدة الإنتاج والاستهلاك تثبت بواسطة أمثلة مستمدة من المجتمع الحالي، وهي قائمة في ذاتها. وينجح الهرغرون في البرهان أولاً، على أنه توجد فعلياً علاقة ما بين الإنتاج والاستهلاك، ويشرح لنا أنه لا يستطيع أن يرتدي معطفاً أو يأكل خبزاً ما لم يتم إنتاج كلا المعطف والخبز وما لم يوجد في المجتمع الحديث بشر ينتجون المعاطف والأحذية والخبز التي يستهلكها آخرون. وإن هذه الفكرة هي، في رأي الهرغرون، فكرة جديدة. وإنه ليعبر عنها بلغته الكلاسيكية، حيث تمتزج الإيديولوجية والأدب. مثال ذلك:

«يعتقد أن الاستمتاع بتناول القهوة، وأكل السكر، الخ، مجرد استهلاك، لكن أليس هذا الاستهلاك، في الوقت نفسه، إنتاجاً في المستعمرات؟».

ولقد كان في مقدوره أن يسأل: أفلا يجعل هذا الاستهلاك من العبيد الزنوج مستهلكين لجلدات السياط، وهو في الوقت نفسه إنتاج للهراوات في المستعمرات؟ ويستطيع المرء أن يرى كيف أن مثل هذه المبالغة إنما تخفي دفاعاً عن الشروط القائمة. وإن فكرة الهرغرون الثانية هي أنه عندما ينتج فإنه يستهلك الخامات، وبصورة عامة تكاليف الإنتاج؛ وبهذا اكتشف أنه لا يمكن لأي شيء أن يخرج من لا شيء، بل لا بد له من مواد. ولقد كان يستطيع أن يجد في أي كتاب عن الاقتصاد السياسي، في فصل "الاستهلاك المنتج»، العرض المفصل للعلاقات المعقدة التي تتضمنها هذه التبعية المتبادلة، بشرط ألا يكتفي المرء، كما يفعل الهرغرون، بهذه الحقيقة المبتذلة جداً بأن الأحذية لا يمكن أن تصنع من دون جلد.

إن الهرغرون قد أقنع نفسه حتى الآن بأنه لا بد لك أن تنتج كي تستطيع أن تستهلك في سياق العملية الإنتاجية. وتبدأ صعوباته الفعلية حين يرغب في البرهان على أنه ينتج حين يستهلك. ويبوء الهرغرون بإخفاق تام حين يحاول أن يلقي بعض النور على العلاقة المبتذلة

جداً أو الشائعة جداً التي تقوم بين العرض والطلب. إنه ليكتشف أن استهلاكه، يعني طلبه، ينتج عرضاً جديداً. بيد أنه ينسى أن طلبه يجب أن يكون فعالاً، وأن عليه أن يقدم معادلاً للمنتج المطلوب إذا كان لا بد لطلبه أن يؤول إلى إنتاج جديد. إن الاقتصاديين يشيرون كذلك إلى تلاحم الاستهلاك والإنتاج وإلى الهوية المطلقة للعرض والطلب حين يريدون أن يثبتوا أن فرط الإنتاج لا يوجد مطلقاً؛ بيد أنهم لا يقدمون مطلقاً أقوالاً على هذا القدر من السخف وفي كلمات على هذا القدر من الخراقة كما يفعل الهرغرون. وعلى أية حال، فتلك هي الحجة التي استخدمها في جميع الأزمنة الأرستقراطيون واستخدمها الأكليروس وأصحاب الدخل، الخ، كي يثبتوا إنتاجيتهم الخاصة. وفضلاً عن ذلك، فإن الهرغرون ينسى أن الخبز الذي يتم إنتاجه اليوم بواسطة الطواحين البخارية كان ينتج في وقت سابق بواسطة الطواحين الهوائية والطواحين المائية، وفي وقت أبكر أيضاً بواسطة الطواحين اليدوية؛ وإنه لينسى أن هذه الطرق المختلفة للإنتاج مستقلة كل الاستقلال عن استهلاك الخبز بكل معنى الكلمة، وإن عاملاً آخر يتدخل في الأمر إذن، ألا وهو التطور التاريخي للعملية الإنتاجية الذي من المؤكد أن الهرغرون -«هذا المنتج الهائل» - لا يفكر فيه مطلقاً. إنه لا يملك أدنى فكرة غامضة عن حقيقة أن هذه المراحل المختلفة من تطور الإنتاج تتضمن علاقات مختلفة للإنتاج بالاستهلاك، تناقضات مختلفة لكليهما؛ إنه لا يخطر في باله أنه لا بد للمرء، كي يفهم هذه التناقضات، أن يأخذ بعين الاعتبار نمط الإنتاج الخاص في كل حقبة إلى جانب النظام الاجتماعي الذي هو أساس له وأن هذه التناقضات لا يمكن حلها إلا بتغيير هذا النمط الإنتاجي وهذا النظام الاجتماعي تغييراً فعلياً. وإذا كانت الأمثلة التي يقدمها الهرغرون تثبت بسخافتها أنه يتجاوز حتى الآن أكثر الاقتصاديين المغمورين في الابتذال، فإن مثاله عن الكتّاب يبين أن هؤلاء الاقتصاديين أكثر «إنسانية» منه بما لا يقاس. إنهم لا يطالبون بأن عليه، حالما يستهلك كتاباً، أن ينتج كتاباً آخر! إنهم يكتفون بأن ينتج ثقافته الخاصة حين يقرأ وبذلك يمارس تأثيراً نافعاً في الإنتاج عامة. وحين يسقط الهر غرون الحلقة الجامعة التي هي الدفع نقداً، جاعلاً من هذا الدفع أمراً نافلاً أو غاضاً الطرف عنه بكل بساطة، في حين أن هذه الحلقة وحدها تمنح الطلب طابعه الفعال، فإنه يحوّل الاستهلاك المنتج إلى قصة خرافية صرفة. إنه يقرأ، وهو بمجرد قراءته يمكن لصانعي الحروف الطباعية وصناع

الورق وعمال الطباعة إنتاج حرف جديد، وورق جديد، وكتب جديدة. إن مجرد استهلاكه يعوضهم عن جميع تكاليف الإنتاج التي تكبدوها، ولقد بيّنا بما فيه الكفاية، وفي الصفحات السابقة، البراعة التي ينتج بها الهرغرون كتباً جديدة من الكتب القديمة بمجرد مطالعته إياها، وبذلك ينال امتنان العالم التجاري بأسره من جراء فعالياته بوصفه منتجاً لورق جديد وحرف جديد وحبر طباعي جديد وأدوات جديدة من أجل تجليد الكتب. إن الحرف الأول من كتاب الهر غرون ينتهي بهذه الكلمات:

«إنني على وشك الانغماس في الصناعة».

وإن الهرغرون، في كتابه بأسره، لا يكذّب مرة واحدة هذا الشعار الذي انتقاه.

إلامَ يعود نشاطه بكامله؟ إن الهرغرون يلتجئ، كيما يثبت البديهية التي تنادي بها الاشتراكية الحقيقية عن وحدة الإنتاج والاستهلاك، إلى أكثر البيانات الاقتصادية ابتذالاً بخصوص العرض والطلب؛ وفيما عدا ذلك، فإنه يكيّف هذه البيانات مع غرضه بمجرد إسقاط الحلقات الجامعة التي لا غنى عنها، وبذلك يحوّلها إلى أوهام صرفة. وبالتالي، فإن جوهر هذه الأمور جميعاً أمثلة وهمية وجاهلة للشروط القائمة.

وفي استنتاجه الاشتراكي النزعة يتلعثم بطريقة مميزة بالعبارات التي تعلمها من سابقيه الألمان. إن الإنتاج والاستهلاك منفصلان لأن عالِماً فاسداً قد شطرهما. وكيف فعل هذا العالِم الفاسد ذلك؟ لقد حشر مفهوماً فيما بينهما. وحين فعل ذلك مزق وحدة الإنسان. ولما لم يكتف بذلك، فقد مزق وحدة المجتمع، أي مزق نفسه أيضاً. ولقد وقعت هذه المأساة عام ١٨٤٥.

إن الاشتراكيين الحقيقيين قد فهموا في الأصل من وحدة الإنتاج والاستهلاك أن الفعالية يجب أن تنطوي هي نفسها على المتعة (وتلك فكرة وهمية صرفة بالطبع بالنسبة إليهم). لكن الهرغرون يعطي هذه الوحدة معنى أكثر دقة: إن "الاستهلاك والإنتاج، من وجهة النظر الاقتصادية، يجب أن يتطابقا" (ص ١٩٦)؛ يجب ألا يكون هناك فائض من المنتجات على حاجات الاستهلاك الفورية، الأمر الذي يعني بالطبع نهاية أية حركة اقتصادية مهما تكن. وبالتالي فإنه يأخذ بكل مهابة على فورييه أنه يريد أن يعكر هذه الوحدة بفرط الإنتاج. وينسى الهرغرون أن فرط الإنتاج لم يسبب الأزمات إلا من خلال تأثيره في القيمة التبادلية

للمنتجات، وأن القيمة التبادلية لم تختلف عند فورييه فحسب، بل في أفضل عوالم الهرغرون أيضاً. إن كل ما يستطيع المرء أن يقوله عن هذا اللغو المالك الصغير هو أنه جدير تماماً بالاشتراكية الحقيقية.

ويعود الهرغرون مراراً وتكراراً، بأعظم الرضا عن الذات، إلى تعليقه على نظرية الاشتراكية الحقيقية عن الإنتاج والاستهلاك. مثال ذلك أنه يخبرنا في سياق الحديث عن برودون:

«بشروا بحرية المستهلك الاجتماعية تحصلون على المساواة الحقيقية في الإنتاج». (ص ٤٣٣).

إن التبشير بذلك أمر سهل؛ وكانت الخطيئة بكل بساطة حتى الآن أن:

«المستهلكين لم يتم تثقيفهم وتكوينهم بحيث يستهلكون جميعاً بطريقة إنسانية». (ص ٤٣٢). «إن الرأي بأن الاستهلاك ينظم الإنتاج، وليس العكس، يشكل موتاً لكل نظرية اقتصادية حتى الوقت الراهن». (المصدر نفسه). «إن التضامن الحقيقي للجنس البشري يجعل من البديهي القول إن استهلاك كل واحد لا يمكن أن يدرك بمعزل عن استهلاك الجميع كحقيقة مقررة» (المصدر نفسه).

ضمن نظام التنافس، لا يدرك استهلاك كل واحد بمعزل عن استهلاك الجميع، تلك حقيقة أكثر أو أقل ثبوتاً، الأمر الذي ينطبق أيضاً على إنتاج كل واحد وإنتاج الجميع. والمقصود هو فقط معرفة كيف، بأية طريقة يتحقق ذلك. وإن جواب الهرغرون الوحيد على ذلك هو المسلّمة الأخلاقية عن الاستهلاك الإنساني، الاعتراف «بطبيعة الاستهلاك الجوهرية» (ص ٤٣٢). وبما أنه يجهل كل شيء عن شروط الإنتاج والاستهلاك الفعلية فإنه يلتجئ إلى الماهية الإنسانية، الموئل الأخير للاشتراكيين الحقيقيين. وإن هذا السبب نفسه هو الذي يحمله بكل عناد على الانطلاق من الاستهلاك بدلاً من الإنتاج. فإذا انطلقنا من الإنتاج وجب علينا أن نهتم بشروط الإنتاج الفعلية وبفعالية البشر الإنتاجية. لكن إذا انطلقنا من الاستهلاك، فإنه يمكن بكل بساطة الاكتفاء بالمناداة بأن الاستهلاك ليس «إنسانياً» في الوقت الحاضر، وبالمطالبة «بالاستهلاك الإنساني»، وبالتعليم الذي يتيح الاستهلاك الحقيقي، وبصيغ أخرى من النمط نفسه، من دون النظر مطلقاً إلى الشروط الحياتية الفعلية للبشر أو فعاليتهم.

ويجب أن نذكر في الختام أن أولئك الاقتصاديين الذين اتخذوا الاستهلاك منطلقاً لهم هم بالضبط الذين تبين أنهم كانوا رجعيين وأنهم تجاهلوا العنصر الثوري في المزاحمة والصناعة الكبرى.

«بابا كابيه هذا الفكر المحدود» والهر غرون

يختتم الهرغرون استطراده عن ريبو ومدرسة فورييه بالكلمات التالية:

«أريد أن أجعل منظمي العمل واعين لماهيتهم، أريد ان أبين لهم تاريخياً ممن ينحدرون... هؤلاء الكائنات الهجينة الذين لم يستخلصوا من أنفسهم أدنى فكرة. ولعلي أجد في وقت لاحق مكاناً كي أجعل من الهر ريبو مثالاً، وليس الهر ريبو وحده، بل الهر ساي أيضاً. وفي الحقيقة، إن الأول ليس بهذا القدر من الرداءة، فهو مجرد أبله؛ أما الآخر فأكثر من أبله، فهو علامة».

«وإذن»... (ص ٢٦٠).

إن الموقف الصراعي الذي يتخذه الهرغرون، وتهديداته ضد ريبو، وازدراءه للتوسع في العلم، ووعوده الطنانة، هذه جميعاً دلائل أكيدة على أن شيئاً مثقلاً بالاحتمالات ينتفض في داخله. وبما أننا «واعون لماهيته» كل الوعي، فإننا نستدل من هذه الأعراض أن الهرغرون على أهبة أن ينفذ ضربة انتحالية هائلة جداً. وبالنسبة إلى أي امرئ اختبر تكتيكه، فإنه ليس في تبجحه ذرة من براءة؛ إننا نعرف أن ذلك موضوع حساب ماكر تماماً.

يتلو ذلك فصل يحمل هذا العنوان:

«تنظيم العمل!»

«أين نشأت هذه الفكرة؟ - في فرنسا - لكن كيف؟».

وإنه ليحمل كذلك هذه اللصاقة:

«استعراض للقرن الثامن عشر».

أين نشأ هذا الفصل للهرغرون؟ - «في فرنسا - لكن كيف؟» سوف يعلم القارئ ذلك من دون تأخير. ويجب ألا ينسى أن الهرغرون يريد أن يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم بواسطة عرض تاريخي بالأسلوب الألماني العميق.

«وإذن!»:

عندما تحقق الهر غرون من أن كابيه «محدود» ومن أن «رسالته قد تحققت منذ زمن طويل» (الأمر الذي تحقق منه بالتأكيد منذ وقت طويل)، فإن ذلك، «بالطبع، لم يكن يعني نهاية كل شيء». إن الأمر على النقيض من ذلك، فإنه بانتقائه الاعتباطي لبعض المقتطفات من كابيه وجمعها إلى بعضها بعضاً قد كلف كابيه برسالة جديدة: أن يزود «بالخلفية» الفرنسية التأريخ الألماني للهرغرون عن التطور الاشتراكي في القرن الثامن عشر.

كيف انصرف إلى مهمته؟ إنه يقرأ «بصورة منتجة».

إن الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من كتاب كابيه رحلة إلى ايكاريا [*voyage en Icarie*] يتضمنان مجموعة متنوعة من آراء المراجع القديمة والحديثة في مصلحة الشيوعية. وهو لا يزعم في أي حال من الأحوال أنه يرسم حركة تاريخية. إن البورجوازيين الفرنسيين ينظرون إلى الشيوعي على أنه شخص مشكوك فيه. ويقول كابيه: حسناً، في هذه الحال سوف أقدم إليكم، في مصلحة زبوني، شهادات أناس يتمتعون بأعظم الاحترام ومن جميع الحقب؛ ويتصرف كابيه مثل المحامي على وجه الدقة، بحيث أن الإثبات الأكثر تجريماً يصبح بين يديه شهادة تخدم زبونه. ولا يستطيع المرء أن يطالب بالدقة التاريخية في دفاع قانوني. فإذا صادف أن أطلق رجل شهير، بمناسبة ما، كلمة ضد المال، أو التفاوت، أو الثروة، أو الشرورالاجتماعية، فإن كابيه يطبق عليها، ويتوسل إليه أن يكررها، ويجعل منها دستور إيمان الرجل، يطبعها، ويصفق لها، ويصيح في شيء من السخرية في وجه أصحابه البورجوازيين الناقمين: «اسمعوا ما قاله! أفلم يكن شيوعياً؟» «ولا يفلت أحد منه، لا مونتسيكيو ولا ساييس، ولا لامارتين، ولا حتى غيزو - جميعهم شيوعيون بالرغم منهم. هذا صاحبي الشيوعي وقد وجدته جاهزاً تماماً!»(*).

إن الهرغرون في مزاج منتج: إنه يقرأ المقتطفات التي جمعها كابيه، والتي تمثل القرن الثامن عشر؛ وهو لا يشك لحظة واحدة في صوابها الجوهري جميعاً؛ وإنه ليرتجل لفائدة القارئ رابطة صوفية بين الكتّاب الذين وردت أسماؤهم مصادفة في إحدى صفحات كابيه، ويصب على الكل الحثالة التي حصل عليها من اسطبلات آداب ألمانيا الفتاة، ومن ثم يعطيه العنوان الذي رأيناه أعلاه.

«وإذن!».

(*) Voilà mon communiste tout trouvé!، بالفرنسية في النص الأصلي.

الهرغرون:

يقدم الهرغرون استعراضه بالكلمات التالية:

«إن الفكرة الاجتماعية لم تسقط من السماء، فهي عضوية، أي أنها نشأت في سياق تطور تدريجي. ولا أستطيع أن أكتب هنا تاريخها الكامل. لا أستطيع أن أبدأ بالهنود والصينيين، وأمر ببلاد فارس ومصر ويهوذا. لا أستطيع أن أسأل الإغريق والرومان عن وعيهم الاجتماعي، ولا أستطيع أن أسجل شهادة المسيحية،والأفلاطونية الجديدة، وآباء الكنيسة. ولا أستطيع أن أصغي إلى ما لدى الحقب الوسيطة والعرب من أقوال، كما أنني لا أستطيع أن أدرس الإصلاح والفلسفة خلال مرحلة يقظتها، وهكذا حتى القرن الثامن عشر». (ص ٢٦١).

كابيه:

يقدم كابيه مقتطفاته بالكلمات التالية:

«إنكم تزعمون، يا خصوم الملكية الجماعية، أنه لا يؤيدها إلا بعض الآراء التي لا تملك رصيداً ولا وزناً؛ حسناً، سوف أسأل في حضوركم التاريخ وجميع الفلاسفة: اسمعوا! لن أتوقف لأتحدث إليكم عن شعوب قديمة عديدة كانت تمارس أو مارست جماعية الخيرات، ولن أتوقف كذلك عند العبرانيين... ولا عند الكهنة المصريين، ولا عند مينوس... وليكورغوس، وفيثاغورس... ولن أتحدث إليكم عن كونفوشيوس أو زرادشت، اللذين ناديا، أحدهما في الصين والآخر في إيران، بهذا المبدأ»(*). (رحلة إلى إيكاريا، الطبعة الثانية، ص ٤٧٠).

(*) («vous prétendez, adversaires de la communauté, qu'elle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids; eh bien! Je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes: écoutez! Je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, qui pratiqué la communauté des biens! Je ne m'arrête pas non plus aux hébreux ni aux prêtres égyptiens,ni à minos… lycurgue et pythagore… je ne vous parle pas non plus de confucins et de zaroastre qui l'un en Chine et l'autre en Perse… proclamèrent ce principe.») (voyage en Icaire, deuxiéme édition, p.470)، بالفرنسية في النص الأصلي.

بعد المقاطع أعلاه، يستقصي كابيه التاريخ الإغريقي والروماني، ويتناول شهادة المسيحية، والأفلاطونية الجديدة، وآباء الكنيسة، والحقب الوسيطة، والإصلاح، والفلسفة خلال مرحلة يقظتها. (راجع كابيه، ص: ٤٧١، ٤٨٢). وإن الهر غرون يترك لآخرين «أكثر صبراً منه» أن ينسخوا هذه الصفحات الإحدى عشر، «بشرط أن تكون حذلقتهم قد تركت لهم الإنسانية الضرورية من أجل القيام بذلك» (يعني نسخ تلك الصفحات) (غرون، ص ٢٦١). إن وعي \العرب الاجتماعي وحده يخص الهر غرون. وإننا ننتظر بلهفة الكشوف التي سيقدمها إلى العالم بهذا الشأن. «يجب أن اقتصر على القرن الثامن عشر». فلنتتبع الهر غرون في القرن الثامن عشر، مشيرين فقط إلى أن غرون يؤكد على \الكلمات نفسها\تقريباً التي يؤكدها كابيه.

الهرغرون:

«إن لوك، مؤسس الحسية، يقول: ذلك الذي تتجاوز ممتلكاته حاجاته يطفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويسرق ما يخص الآخرين. إن كل فائض هو \اغتصاب، ويجب أن يثير مشهد المعوز الندامة في نفس الثري. أنتم أيها الفاسدون، الذين تتقلبون في الترف والملذات، ارتجفوا مخافة أن ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر إلى ضرورات الحياة إلى إدراك حقوق \الإنسان بصورة حقيقية.

كابيه:

«لكن هذا لوك، فاصغوا إليه يهتف في كتابه الرائع \الحكم \المدني: ذلك الذي يملك ما يتجاوز حاجاته يطفر من فوق حدود العقل والعدالة البدئية ويستولي على ما يخص \الآخرين. إن كل فائض هو \اغتصاب، ولا بد أن يثير مشهد المعوز الندم في نفس الثري. إيها الفاسدون، أنتم الذين تتقلبون في الثروات والملذات، ارتجفوا مخافة أن ينتهي ذات يوم البائس الذي يفتقر إلى ضـرورات الحياة إلى إدراك حقوق \الإنسان بصورة حقيقية».

إن الغش وســوء النية والخجل قد أنتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه جميع الشرور، من جهة واحدة، مع الثروة، ومن جهة أخرى، مع الفقر المدقع. ولذا لا بد للفيلسوف أن يعتبر استخدام النقد على أنه أحد المبتكرات الأكثر شؤماً للصناعة البشرية». (ص ٢٦٦).	اصغوا إليه يهتف أيضاً: «إن الغش، وسوء النية، والخجل، قد أنتجت ذلك التفاوت في الثروات الذي يشكل شؤم الجنس البشري بتكديسه من جهة واحدة، جميع الشرور مع الثروة ومن جهة أخرى، الآلام مع البؤس» (وهو ما يترجمه الهرغرون بحيث يجعل منه لغواً). «لذا يجب على الفيلسوف أن يعتبر استخدام النقد على أنه أحد المبتكرات الأكثر شؤماً للصناعة البشرية»(*)[٢٧١] (ص ٤٨٥).

ويستنتج الهرغرون من هذه المقتطفات من كابيه أن لوك كان «عدواً للنظام النقدي» (ص ٢٦٤) و«خصماً صريحاً جداً للمال وكل ملكية تتجاوز حدود الحاجة» (ص ٢٦٦). ومن سوء الحظ أن لوك كان أحد أولئك المدافعين العلميين عن النظام النقدي، ومن أكثر الدعاة حزماً لجلد المشردين المعدمين، وأحد عمداء الاقتصاد السياسي الحديث.

(*) Cabet: «Mais voice locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable gouvernement civil: «celui qui possède au-delà de ses besoins passe les bornes de la raison et de la justice primitive et enlève ce qui appartient aux autres. Toute super-fluité est une usurpation, et la vue de l'indigent devrait éveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers qui nagez dans l'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du nécessaire n'apprenne à connaître vraiment les droits de l'homme.»

الهرغرون:

«إن بوسويه (Boussuet)، أسقف مو (Meaux)، يقول في كتابه السياسة المشتقة من الكتاب المقدس (*politique tirée de l'Écriture sainte*): «من دون حكومات» («من دون سياسة» - إضافة سخيفة من قبل الهرغرون) سوف تكون الأرض مع جميع خيراتها الملكية المشاعة للبشر، مثلها مثل الهواء والنور تماماً؛ وحسب القانون البدئي للطبيعة، فإن أي إنسان لا يملك حقاً خصوصياً في أي شيء.

«إن جميع الأشيـاء تخص جميع البشر؛ والملكية الخاصة إنما نشأت عن الحكم المدني». إن كاهناً في القرن السابع عشر قد كان يملك النزاهة ليقول مثل هذه الأشياء ويعبر عن مثل هذه الآراء: «وإن بافندورف الألماني غير المعروف» (أي غير المعروف من الهرغرون) «إلا من

كابيه:

«اصغوا إلى البارون بافندورف، أستاذ الحق الطبيعي في ألمانيا ومستشار الدولة في ستوكهولم وبرلين، الذي يدحض في حقوقه الطبيعية والعامة مذهب هوبس وغروسيوس عن الملكية المطلقة، والذي ينادي بالمساواة الطبيعية، والأخـاء، والجماعية البدئية للخيرات، والذي يعترف بأن الملكية مؤسسة بشرية، وأنها تنتج عن اقتسام مقبول به يستهدف أن يضمن لكل فرد، وبصورة خاصة للشغيل، حيازة دائمة، مشاعة أو خاصة، وبالتالي، إن تفاوت الثروة الحالي هو ظلم «يستتبع المظالم الأخرى» (وهو ما ترجمه الهر غرون بصورة سخيفة) «إلا من جراء وقاحة الأغنياء وجبن الفقراء».

وإن بوسويه، أسقف مـو، ومعلم ولي عهد فرنسا، بوسويه الشهير، في كتابه «السياسة المشتقة من الكتاب المقدس»، المحرر من أجـل تثقيف ولـي العهد، ألا يعترف كذلك أن الأرض وجميع الخيرات سوف تكون، لولا الحكومات، مشاعة بين البشر مثلها كمثل الهواء

خلال إحدى قصائد شيللرالهجائية، قد كان من الرأي التالي: إن التفاوت الحالي في الثروات ظلم يمكن أن يستتبع جميع المظالم الأخرى من جراء وقاحة الغني وجبن الفقير». (ص ٢٧٠). ويضيف الهرغرون: «ولن نستطرد؛ فلنبق في فرنسا».

والنور. ووفقاً لحق الطبيعة البدئي لا يملك أي امرئ أي حق خصوصي على أي شيء كان: فكل شيء للجميع، وأن الملكية لتنشأ عن الحكم المدني». (ص ٤٨٦).(*)

إن ما يسميه الهرغرون انحرافاً عن فرنسا، استطراداً، هو كابيه الذي يستشهد برجل ألماني. بل إن غرون يتهجأ الاسم الألماني بالطريقة الفرنسية المغلوطة. وفيما عدا أن ترجمته خاطئة أحياناً وأنه يتجاوز بعض المقاطع، فإنه يدهشنا بما يأتي به من لمسات. فكابيه يتحدث أولاً، عن بافندورف ومن ثم عن بوسويه؛ أما الهرغرون فيتحدث أولاً عن بوسويه ومن ثم عن بافندورف. ويتحدث كابيه عن بوسويه بصفته رجلاً شهيراً؛ أما الهرغرون

(*) Cabetl :

Écoutes le baron de Puffendorff, professeur de droit naturel en Allemagne et conseiller» d'État à Stockholm et à Berlin, qui dans sen droit de la natures et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitrive et qui reconnaây que la propriété est une institutio humaine, qu'elle résulte d'un protage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailleur une possession perpétuelle, indivise ou divise, et que par conséquent l'intégaliteé actuelle de la fortune est une inductice qui n'entraîne les autres inégalités» (traduit de façon absurde par M. Grün) «que par l'insolence des riches et la «.lâcheté des pauvres

Et Bossuet, l'évêque de Meaux, le précepteur du dauphin de France, le célèbre Bossuet dans sa Politique tirées de l'Écriture sainte, rédigée pour l'instruction du Dauphin, ne reconnaît-il pas aussi que, sans les gouvernements, la terre et tous les biens seraient aussi communs entre et tous les hommes que l'air et la lumière: Selon le droit primitif de la nature, nul n'a le droit particuler sur quoi que ce soit: tout est àtous, et c'est du gouvernement civil que naît la proprieté*.» (p.486). بالفرنسية في النص الأصلي.

فيدعوه «كاهناً». ويستشهد كابيه ببافندورف بجميع ألقابه؛ أما الهر غرون فيعترف في نوبة من الصراحة بأنه ليس معروفاً إلا من خلال إحدى قصائد شيللر الهجائية. وإنه ليعرفه الآن أيضاً، من أحد مقتطفات كابيه؛ ومن الواضح أن كابيه، هذا الفرنسي المحدود، لم يتعمق أكثر من الهر غرون في دراسة مواطنيه فحسب، بل وفي دراسة الألمان أيضاً.

يقول كابيه، «أتعجل معالجة الفلاسفة الكبار للقرن الثامن عشر؛ سوف أبدأ بمونتسيكيو» (ص ٤٨٧). أما الهر غرون فيبدأ، بغرض الوصول إلى مونتسيكيو، بلمحة عن «العبقرية التشريعية للقرن الثامن عشر» (ص ٢٨٢). قارنوا بين مقتطفات كل منهما من مونتسيكيو ومابلي وروسو وتورغو. ويكفي هنا أن نقارن بين كابيه والهرغرون في موضوع روسو وتورغو، فكابيه ينطلق من مونتسيكيو إلى روسو، أما الهرغرون فيتخيل هذا الانتقال: «كان روسو السياسي الراديكالي، كما كان مونتسيكيو السياسي الدستوري».

يستشهد الهر غرون بروسو:	**كابيه:**
«لقد وقع الشر الأعظم مسبقاً حين يكون هناك فقراء يجب الدفاع عنهم وأغنياء يجب كبحهم، الخ»... (وهو مقطع ينتهي بالكلمات التالية): «وإنه ليترتب على ذلك أن الحالة الاجتماعية لا تعود بالفائدة على البشر إلا إذا كانوا يملكون جميعاً شيئاً ما ولا يملك أي منهم قدراً كبيراً». وحسب الهر غرون، فإن روسو يصبح «مشوشاً وعظيم التردد عندما يتوجب عليه أن يجيب عن السؤال: ما هو التحوّل الذي تتعرض له الملكية البدئية حين يدخل الإنسان البدئي المجتمع؛ بمَ يجيب؟ إنه يجيب: لقد جعلت	اصغوا الآن إلى روسو، مؤلف الكتاب الخالد \العقد الاجتماعي (*contrat social*) ... اسمعوا: «إن البشر متساوون في الحقوق. ولقد جعلت الطبيعة جميع الخيرات مشاعة... وفي حالة الاقتسام، يصبح نصيب كل واحد ملكيته. وفي جميع الحالات، فإن المجتمع هو على الدوام المالك الوحيد لجميع الخيرات» (وهو إيضاح بالغ الأهمية يسقطه الهر غرون عمداً). «اسمعوا أيضاً: ...» (النتيجة) «الأمر الذي يترتب عليه أن الحالة الاجتماعية لا تعود بالفائدة على البشر إلا بقدر ما يملكون الطبيعة جميع

الخيرات مشاعة»... (وينتهي المقطع بهذه الكلمات): «إذا حدث اقتسام، فإن نصيب كل واحـد يصبح ملكيته». (ص ٢٨٤، ٢٨٥).	جميعاً شيئاً ما ولا يملك أي منهم قدراً كبيراً». اصغوا، اصغوا أيضاً إلى روسو في كتابه الاقتصاد السياسي(*Économie politique*) : «لقد وقع الشر الأعظم مسبقاً حين يكون هناك فقراء يجب الدفاع عنهم وأغنياء يجب كبحهم»، الخ، الخ(*) (ص ٤٨٩، ٤٩٠).

إن الهرغرون يقوم بابتكارين عبقريين: أولاً، يصهر المقتطفين من العقد الاجتماعي والاقتصاد السياسي، وثانياً، يبدأ حيث ينتهي كابيه. وإن كابيه يسمي عنواني مؤلفي روسو اللذين يستشهد بهما، أما الهر غرون فيحذفهما؟ ولعل تفسير هذا التكتيك هو أن كابيه يتحدث عن الاقتصاد السياسي لروسو الذي لا يمكن أن يعرفه الهرغرون حتى ولا من قصيدة هجائية لشيللر. وبالرغم من أن الهرغرون ملم بجميع أسرار الموسوعة(*L'Encyclopédie*) (أنظر ص ٢٦٣)، فيبدو أنه كان يجهل أن الاقتصاد السياسي لروسو ليس شيئاً آخر سوى مقالة الموسوعة عن الاقتصاد السياسي.

فلننتقل إلى تورغو: إن الهر غرون لا يكتفي هنا بمجرد نسخ المقتطفات، بل ينسخ فعلياً اللمحة التي يقدمها كابيه عن تورغو.

(*) Cabet: «Écoutez, maintenant Rousseau l'auteur de cet immortel Contrat social... écoutez: «les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs... dans le cas de partage la part de chacum devient sa propriété. Dans tous les cas, la société est toujours seule propriétaire de tous les biens.» (Précision bien intéressante que M.Grün laisse tomber.) «Écoutez encore:...» (Conclusion) : «d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.»

Écoutez, écoutez encore Rousseau dans son Économie politique: «Le plus grand mal est déjà fait quand on a des pauvres a défendre et des riches à contenir», etc., etc (p. 489,490)، باللغة الفرنسية في النص الأصلي.

الهرغرون:

«لقد كان عمل تورغو إحدى المحاولات الأعظم نبلاً والأكثر عبثاً من أجل إقامة نظام جديد على أسس النظام القديم الذي يوشك على الانهيار في جميع جوانبه. جهد ضائع. إن الأرستقراطية قد أحدثت مجاعة مصطنعة، ونظّمت العصيانات، وافترت عليه حتى أن لويس السادس عشر الطيب القلب أقال وزيره. ولم تشأ الأرستقراطية أن تصغي إلى النصائح، فلم يكن لها بد من التعرض للإكراه. إن التطور الإنساني ينتقم دائماً بصورة رهيبة لأولئك الملائكة الصالحين الذين يطلقون إنذاراً عاجلاً وأخيراً قبل الكارثة. إن الشعب الفرنسي قد بارك تورغو، وكان فولتير يتمنى أن يقبّل يده قبل أن يموت، وسماه الملك صديقاً له... إن تورغو، البارون والوزير، وأحد السادة الإقطاعيين الأخيرين، قد كان يداعب فكرة اختراع مطبعة منزلية إذا كان لا بد من ضمان حرية تامة للصحافة» (ص ٢٨٩ - ٢٩٠).

كابيه:

«ومع ذلك، بينما يعلن الملك أنه هو وحده ووزيره» (تورغو) «هما في البلاط صديقا الشعب، وبينما الشعب يغمره ببركاته، وبينما الفلاسفة يكيلون له الإعجاب، وبينما فولتير يريد قبل أن يموت أن يقبِّل اليد التي وقّعت كل هذه التحسينات الشعبية، كانت الأرستقراطية تتآمر، بل تنظم مجاعة كبيرة واضطرابات كي تقضي عليه، وقد ثابرت على مؤامراتها وافتراءاتها طويلاً حتى تمكنت من إثارة صالونات باريس ضد المصلح والقضاء على لويس السادس عشر نفسه بإجباره على فصل الوزير الفاضل الذي كان سينقذه». (ص ٤٩٧). «لنعد إلى تورغو، البارون ووزير لويس السادس عشر خلال السنة الأولى من حكمه، الذي يريد أن يصلح المساوئ، والذي حقق عدداً كبيراً من الإصلاحات، والذي يريد أن ينشئ لغة جديدة، والذي كان يعمل بنفسه من أجل اختراع مطبعة منزلية في سبيل ضمان حرية الصحافة»(*). (ص ٤٩٥).

(*) Cabet: «Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre» (Turgot) «sont dans la cour les amis du peuple, tandis que le peuple le comble de ses =

إن كابيه يدعو تورغو باروناً ووزيراً، والهر غرون ينسخ ذلك عنه، لكنه على سبيل التفوق على كابيه يحوّل الابن الأصغر لعمدة تجار باريس إلى «أحد السادة الإقطاعيين الأقدم»(*). ويخطئ كابيه حين ينسب المجاعة وعصيان عام ١٧٧٥ إلى مؤامرات الأرستقراطية. فنحن تعوزنا المعلومات عن هوية أولئك الذين كانوا أول من تحدثوا عن المجاعة وكانوا مسؤولين عن الحركات التي أعقبت ذلك. ومهما يكن من أمر، فقد كان للمجالس النيابية والمستبقيات الشعبية شأن بها أعظم من شأن الأرستقراطية. وإنه مما يناسب الهر غرون كلياً أن ينسخ هذه الخطيئة التي وقع بها «البابا كابيه»، «هذا الفكر المحدود». إنه يؤمن به كما يؤمن بالإنجيل. وإنه ليحسب تورغو، استناداً إلى سلطة كابيه، بين الشيوعيين، تورغو الذي هو أحد قادة المدرسة الفيزيوقراطية، والنصير الأشد حزماً للتنافس الحر، والمدافع عن الربا، ومعلم آدم سميث. ولقد كان تورغو رجلاً عظيماً لأنه كان يتجاوب مع متطلبات الحقبة التي عاش فيها وليس مع أوهام الهرغرون التي بيّنا من قبل كيف نشأت.

فلننتقل الآن إلى رجال الثورة الفرنسية. إن كابيه يسبب ارتباكاً عظيماً لخصمه البورجوازي حين يُعِد سييس بين رواد الشيوعية لأن هذا الأخير كان يعترف بالمساواة في الحقوق وكان يخضع الملكية لتكريس الدولة (كابيه، ص ٤٩٩ -٥٠٢). إن الهرغرون، «المقدر له أن يجد الفكر الفرنسي أخرق وسطحياً كلما احتك به احتكاكاً وثيقاً»، ينسخ هذا

= bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veut avant de mourir baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les salons de Paris contre le réformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait.» (p 497). «Revenons à Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut réformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui-même à l'invention d'une presse à domicile.» (p 495). بالفرنسية في النص الأصلي.

(*) كتب غرون letzten، «أحد الأخيرين» وليس ältesten «الأقدم».

من دون تردد، ويتخيل أن زعيماً قديماً مثل كابيه مقدر له أن يقي «إنسانية» الهرغرون من «الحذلقة». ويستطرد كابيه: «اصغوا إلى ميرابو الشهير!» (ص ٥٠٤). ويقول الهرغرون: «اصغوا إلى ميرابو!» (ص ٢٩٢) ويستشهد ببعض المقاطع التي يشدد كابيه عليها، والتي يؤيد ميرابو فيها الانقسام المتساوي للإرث بين الأخوة والأخوات، ويهتف الهرغرون: «تلك هي الشيوعية من أجل العائلة!» (ص ٢٩٢). وعلى هذا المبدأ يستطيع الهرغرون أن يستعرض جميع المؤسسات البورجوازية من دون استثناء، مصادفاً في كل منها آثاراً للشيوعية، بحيث يمكن أن يقال عنها، إذا ما أخذت بمجموعها، إنها تمثل الشيوعية الكاملة. وإنه ليستطيع أن يعمد مدونة نابوليون مدونة الملكية الجماعية! وإنه ليستطيع أن يكتشف المستعمرات الشيوعية في المواخير، والثكنات، والسجون.

فلنختتم هذه المقتطفات المضجرة بكوندورسيه. إن مقارنة بين الكتابين سوف تبين للقارئ بكل وضوح طريقة الهرغرون الذي يحذف مقاطع هنا، ويصهر بينها هناك، ويستشهد بعناوين هنا، ويحذفها هناك، ويتخلى عن المعطيات التاريخية، لكنه يقتفي كابيه خطوة خطوة، حتى حين لا يحترم هذا الأخير التقويم الزمني. ولا ينتهي آخر الأمر إلى أكثر من تقويم ملخص لكابيه ومموه بصورة رديئة ووجلة.

الهر غرون:	كابيه:
«إن كوندورسيه هو الجيروندي الراديكالي. إنه يعترف بإجحاف توزيع الملكية، ويعذر الشعب الفقير... فإذا كان الشعب سارقاً مبدئياً حتى درجة ما، فإن الذنب في ذلك يقع، في رأيه على كاهل المؤسسات نفسها».	«أصغوا إلى كوندورسيه يؤكد في جوابه إلى أكاديمية برلين»... (يعقب ذلك مقطع طويل عن كابيه ينتهي كما يلي): «وهكذا فإن السبب في أن الشعب على الأغلب سارق مبدئياً حتى درجة ما هو أن المؤسسات رديئة».
«في صحيفة التعليم الاجتماعي [L'instruction sociale] ... يتسامح حتى مع الرأسماليين الكبار».	«أصغوا إليه في صحيفته التعليم الاجتماعي... إنه يتسامح حتى مع الرأسماليين الكبار»، الخ.
«لقد اقترح كوندورسيه على المجلس التشريعي أن يقسم المئة مليونٍ التي كان يملكها الأمراء الثلاثة الذين هاجروا إلى ١٠٠,٠٠٠ حصة... ولقد نظم التعليم وأنشأ الإغاثة العامة». (راجع النص الأصلي).	«اسمعوا أحد الزعماء الجيروندويين، الفيلسوف كوندورسيه، في السادس من تموز (يوليو) ١٧٩٢ على منبر المجلس التشريعي»: «ارسموا أن تباع في الحال أملاك الأمراء الفرنسيين الثلاثة» (لويس الثامن عشر وشارل العاشر وأمير كونديه) - إن الهر غرون يحذف هذا الإيضاح: «..إنها تساوي حوالى مئة مليون، وتستعيضون عن ثلاثة أمراء بمئة ألف مواطن... نظموا التعليم ومؤسسات الإغاثة العامة».
في تقريره عن التعليم العام إلى المجلس التشريعي، يقول كوندورسيه: «إن هدف التعليم وواجب السلطة العامة أن يوفرا لكل فرد من الجنس البشري الوسائل	

من أجل تلبية حاجاته، الخ». (يغيّر الهر غرون تقرير اللجنة عن مشروع كوندورسيه، إلى تقرير قدمه كوندورسيه نفسه) (غرون، ص ٢٩٣، ٢٩٤).

لكن أصغوا إلى لجنة التعليم العام تقدم إلى المجلس التشريعي تقريرها عن مشروع التربية الذي حرره كوندورسيه، في ٢٠ نيسان (أبريل) ١٧٩٢: «بحيث أن يوفر التعليم العام لجميع الأفراد وسائل تلبية حاجاتهم الخاصة... ذلك يجب أن يكون الهدف الأول لتعليم وطني، ومن وجهة النظر هذه فهو بالنسبة إلى السلطة السياسية واجب عادل»(*). (ص ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٩).

(*) Cabet: «Entendez Condorcet soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin...» (suit un long passage chez Cabet qui se termine ainsi:) «C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est si souvent un peu voleur par principe. Écoutez-le dans son journal l'Instruction sociale... il tolère même de grands capitalistes.» etc

«Écoutez l'un des chefs girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'Assemblée législative: «Décrétez que les biens des trois princes français» (Louis XVIII, Charles X et le prince de Condé - précision omise par M. Grün)- «soient sur-le-champ mis en vente... ils montent à près de 100 millions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens... organisez l'instruction et les établissements de secours publics.»

Mais écoutez le Comité d'instruction publique presentant a l'Assemblée légis-lative son rapport sur le plan d'education redige par Condorcet, le 20 avril 1792: «L'education publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir à leurs besoins... tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice», etc. (p 502,503,505,509). باللغة الفرنسية في النص الأصلي.

بهذا الانتحال الوقح لكابيه يسعى الهرغرون، الذي يستخدم الطريقة التاريخية، لأن يجعل منظمي العمل الفرنسيين واعين لماهيتهم، والأكثر من ذلك، إنه ينطلق وفقاً لهذا المبدأ: فرِّق تسد(*). وإنه لا يتردد في أن يحشر بين مقتطفاته حكمه الأخير على الأشخاص الذين تعرّف إليهم قبل لحظة واحدة من مطالعة فقرة عنهم؛ ومن بعد يحشر بعض العبارات الجوفاء عن الثورة الفرنسية ويقسم المجموع إلى نصفين باستخدام بعض المقتطفات من موريللي الذي جعله فيلغارديل الزي الشائع في باريس في لحظة مناسبة جداً للهرغرون، والذي كانت أهم الفقرات من مؤلفه قد ترجمت في «إلى الأمام» [*Vorwarts*] (٢٧٢) الباريسية قبل وقت طويل من ترجمة الهر غرون لها. وهذه أمثلة قليلة بارزة عن طريقة الهرغرون المستهترة في الترجمة.

موريللي:

«المصلحة تفسد القلوب وتنشر المرارة على أعذب الروابط التي تحولها إلى سلاسل ثقيلة يكرهها الأزواج عندنا حين يكرهون أنفسهم».

الهرغرون:

«المصلحة تفسد القلوب وتنشر المرارة على أعذب الروابط التي تحولها إلى سلاسل ثقيلة يكرهها المتزوجون عندنا حين ويكرهون أنفسهم فضلاً عن ذلك»(**) (ص ٢٧٤).

هراء مطلق.

موريللي:

«إن نفسنا... تصاب بعطش قاسٍ جداً بحيث تغص في سبيل إروائه».

(*) Divide et impera، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) «L'intérêt rend les cœurs dénaturés et répant l'amertune sur les plus douxx lieus, qu'ils change en de pesantés chaînes que detestent nous les eqoux en se dïtestant eus-mêmes»، بالفرنسية في النص الأصلي.

الهرغرون:

«إن نفسنا تصاب بعطش قاسٍ جداً حتى أنها تختنق كيما ترويه» (المصدر نفسه)(*).

هراء مطلق مرة أخرى.

موريللي:

«أولئك الذين يزعمون تنظيم العادات وإملاء القوانين»، الخ.

الهرغرون:

«أولئك الذين يدعون أنهم بشر ينظمون العادات ويملون القوانين»، الخ. (ص ٢٧٥)(**).

إن الهرغرون يرتكب هذه الأخطاء الثلاثة في سياق أربعة عشر سطراً في ترجمته لفقرة واحدة من موريللي. وإن في عرضه لموريللي عدة انتحالات أيضاً من فيلغارديل.

ويستطيع الهرغرون أن يلخص كل معرفته بالقرن الثامن عشر والثورة في الأسطر التالية:

«الحسية والربوبية والتوحيديةعصفت جميعاً بالعالم القديم. وتهاوى العالم القديم. وحين بني عالم جديد، كانت الربوبية منتصرة في الجمعية التأسيسية، والتوحيدية في مجلس النواب، بينما الحسية الصرفة قطع رأسها أو أسكتت». (ص ٢٦٣).

وكما نرى، فإن الحيلة الفلسفية القائمة على التخلص من التاريخ ببعض المقولات العقائدية تصادف هنا من جديد عند الهرغرون في أدنى مستوى، في شكلها الأشد ابتذالاً، وقد أرجعت إلى أبعاد العبارة الجوفاء التي تتقمص مظهر الأدب، والتي دورها الوحيد أن توفر الزخرفة لانتحاله. انذار إلى الفلاسفة!(***).

(*) «Notre äme... contracte une soil fi furnieuse qu'elle se suffoque pour l'étancher.»، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) «Ceus qui pretandent règles les mœurs et dicter des lois», etc.»، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) Avis aux philosophes، بالفرنسية في النص الأصلي.

لن نتوقف عند ما يقوله الهر غرون عن الشيوعية. إن مذكراته التاريخية منقولة عن كراسات كابيه، وكتاب الرحلة إلى إيكاريا يفسَّر من وجهة النظر التي أصبحت من الآن فصاعداً تقليدية بالنسبة للاشتراكية الحقيقية (راجع كتاب المواطن الألماني والحوليات الرينانية)[٢٧٣]. ويبين الهرغرون معرفته بالأوضاع القائمة في فرنسا وإنكلترا على حد سواء حين يسمى كابيه «أوكونيل الشيوعي الفرنسي» (ص ٣٨٢)، ومن ثم يقول:

«إنه سيكون قميناً بتعليقي على المشنقة لو كان يملك القدرة على ذلك وكان يعرف ما يجول في خاطري وما أكتبه عنه. إن هؤلاء المحرضين خطرون بالنسبة إلى رجال مثلنا، لأنهم محدودون» (ص ٣٨٢).

برودون

«لقد اثبت شتاين بلاهته بطريقة غير مشكوك فيها حين عالج برودون باستخفاف». (راجع: الأوراق الإحدى والعشرون، ص ٨٤). «والمؤكد أن المرء محتاج إلى ما هو أكثر من الهذر الهيغلي القديم كي يتتبع هذا المنطق المجسد». (ص ٤١١).

ويمكن لبعض الأمثلة أن تبين أن الهر غرون قد بقي مخلصاً لطبيعته في هذا القسم أيضاً.

إنه يترجم (في الصفحات ٤٣٧ - ٤٤٤) مقتطفات عديدة من الحجج الاقتصادية التي يقدمها برودون للبرهان على أن الملكية أمر لا يحتمل، ويهتف أخيراً:

«لا توجد حاجة بنا أن نضيف شيئاً إلى هذا النقد للملكية الذي يشكل التصفية التامة لها! ولا ننوي أن نكتب هنا نقداً جديداً يلغي بدوره مساواة الإنتاج وتشتت الكلتة العمالية إلى أفراد متساوين ومنعزلين. لقد قدمت أعلاه الملاحظات الضرورية. أما الباقي» (يعني ما لم يبينه الهر غرون) «فسوف يأتي من تلقاء نفسه حين يعاد بناء المجتمع، حين تنشأ العلاقات الحقيقية للملكية». (ص ٤٤٤).

هكذا يحاول الهر غرون، وهو يتهرب من ضرورة الاستقصاء الوثيق لحجج برودون عن الاقتصاد السياسي، أن يتجاوزها بطريقته الخاصة. إن براهين برودون مغلوطة برمتها؛ ومهما يكن من أمر، فإن ذلك سوف يتضح للهرغرون حالما يقدم له آخرون البرهان عليه.

إن التعليقات الواردة في العائلة المقدسة عن برودون - وبصورة خاصة حقيقة أن برودون ينتقد الاقتصاد السياسي من موقف رجل الاقتصاد السياسي، والقانون من موقف الفقيه - ينسخها الهر غرون. بيد أنه لم يفهم على أي حال إلا الشيء القليل جداً عن القضية المقصودة بحيث يحذف النقطة الأساسية من النقد، [ألا وهي] إن برودون يعارض الأوهام التي ينطوي عليها الفقهاء والاقتصاديون بممارستهم؛ وإنه يستعيض عن ذلك بمجموعة من [العبارات] الجوفاء الخالية من أي معنى على الإطلاق.

إن العنصر الأهم في كتاب برودون في خلق النظام في الإنسانية هي جدليته التسلسلية(*)، محاولة إنشاء منهج في الفكر يستعاض فيه بعملية التفكير نفسها عن الأفكار المأخوذة على أنها وحدات مستقلة. إن برودون يبحث، من وجهة النظر الفرنسية، عن نظام جدلي كذلك الذي زودنا به هيغل فعلاً. وبالتالي فإن ثمة صلة فعلية بهيغل هنا، لا مجرد تظاهر وهمي صرف. وبالتالي فقد كان من اليسير القيام هنا بنقد جدلية برودون لو أنه تحقق بعض النجاح في نقد الجدلية الهيغلية. بيد أن هذا الأمر من الصعب توقعه من الاشتراكيين الحقيقيين، ما دام الفيلسوف فويرباخ نفسه، الذي يدعون الانتساب إليه، لم يعمل على القيام بمثل ذلك النقد. ويبذل الهرغرون محاولة مضحكة كي يتهرب من القضية التي من واجبه حلها، ففي الوقت الذي كان يتوجب عليه أن يلقي فيه إلى الميدان بمدفعيته الألمانية الثقيلة، ينسحب بحركة غير لائقة. إنه يبدأ بأن يملأ صفحات عديدة بمقاطع مترجمة، ومن ثم يعلن لبرودون، بمحاولات أدبية متبجحة لكسب الود(**)، أن جدليته المتسلسلة إنما هي ذريعة له كي يلعب دور العالم. وفي الحقيقة إنه يحاول تعزيته كما يلي:

(*) de la création de l'ordre dans l'humanité، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**)- Captatio benevolentiae، باللاتينية في النص الأصلي، وهي ذلك المقطع من المرافعة الذي كان الخطيب اللاتيني يحاول فيه أن يستجلب ود القضاة بواسطة التملق.

«آه، يا صديقي العزيز، لا تنسق مع الأوهام بخصوص كونك رجلاً عالماً» أو (معلماً خصوصياً). «لم يكن لنا من بد أن ننسى كل ما حاول معلمونا في المدرسة وكدشنا (Hacks) في الجامعة» (باستثناء شتاين وريبو وكابيه) «أن يعلمونا إياه بقدر كبير من العناء وبقدر كبير من الاشمئزاز المتبادل فيما بيننا». (ص ٤٥٧).

إن البرهان على أن الهرغرون لا يبتلع في الوقت الحاضر المعرفة «بقدر كبير من العناء»، وربما بقدر من الاشمئزاز لا يقل عن ذلك، ليقول إنه يبدأ دراساته الاشتراكية النزعة ورسائله في باريس في السادس من تشرين الثاني (نوفمبر)، ولا يطل العشرون من كانون الثاني (يناير) حتى يكون قد أنهى ليس دراساته فحسب، بل يكون قد اختتم كذلك [عرض] «انطباعه العام عن المجرى الضروري والتام الذي اتخذته الأشياء».

(٥)
الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين
أو
نبي الاشتراكية الحقيقية
«العالم الجديد»
أو
«ملكوت الرُّوح على الأرض البشارة»

«كان ثمة حاجة إلى إنسان» هكذا تقول المقدمة[٢٧٤] «يعبّر عن جميع أحزاننا، وجميع مطامحنا، وجميع آمالنا، وباختصار عن كل ما تضطرب به حقبتنا في أعماقها. وكان لا بد أن يبرز هذا الرجل، في ملء هذه الاختلاجات من الشكوك والآمال اللاهبة، كان لا بد أن يخرج من عزلة الروح، حاملاً حل اللغز، الذي تطوقنا رموزه الحية جميعاً. إن هذا الإنسان، الذي كانت حقبتنا تنتظره، هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين».

إن أوغست بيكر(*)، كاتب هذه الأسطر، قد انساق مع القناعة التي أملاها عليه شخص بسيط الذهن جداً تحوم حول أخلاقه الشبهات(**) بأن أي لغز لم يحل بعد، وبأن أي طاقة حيوية لم تستنهض في أي مكان - بأن الحركة الشيوعية، التي انتشرت حتى الآن في جميع البلدان المتحضرة، هي جوزة مدودة، قوقعة فارغة، بيضة على قياس العالم باضتها دجاجة

(*) La moralité forte douteuse، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) Le Dr Kuhlman se révélera être un agent provocateur، بالفرنسية في النص الأصلي.

الكون الكبرى من دون تدخل أي ديك - بأن الجوزة الحقيقية وديك القن الحقيقي هو الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين !...

لكن هذا الديك الكلي الكبير قد تبين أنه طير مخصي عادي تغذى لفترة من الزمن على الحرفيين الألمان في سويسرا وهو لا يستطيع أن يفلت من مصيره المحتوم؟

حاشا أن نعتبر الدكتور كوهلمان من هولشتاين دجالاً عادياً ومحتالاً ماكراً لا يؤمن هو نفسه بالفعالية الشافية لأكسيره الحياتي ويقتصر على تطبيق علمه الخاص بإطالة الحياة على ضمان وجود شخصه الخاص - لا، فنحن ندرك جيداً أن هذا الدكتور الملهم دجال يؤمن بالروح، محتال نقي، داهية صوفي لا يتورع مطلقاً على أي حال، مثله مثل جميع أفراد نوعه، في اختيار وسائله، ما دام شخصه الخاص يتوحد بصورة وثيقة مع رسالته المقدسة. وبالفعل، فإن الرسائل المقدسة تتوحد دائماً بصورة وثيقة مع الشخصيات المقدسة، نظراً لأن مثل هذه الرسائل هي من طبيعة مثالية صرفة وليس لها وجود إلا في الرؤوس. إن جميع المثاليين، الفلسفيين والدينيين، والقدماء والمعاصرين، يؤمنون بالوحي، بالإلهام، بالمخلِّصين، بصنعة العجائب؛ أما ما إذا كان إيمانهم يتخذ شكلاً دينياً مبدئياً أم شكلاً فلسفياً منقى، فهذا لا يتوقف إلا على مستواهم الثقافي، بالضبط كما أن درجة الطاقة التي يملكونها، ومزاجهم، ومركزهم الاجتماعي، الخ، تحدد ما إذا كان موقفهم من الإيمان بالمعجزات هو موقف منفعل أو فاعل، أي ما إذا كانوا رعاة يجترحون العجائب أو خرافاً ثاغية؛ أو فضلاً عن ذلك فإنها تقرر ما إذا كانت الأهداف التي يلاحقونها نظرية أو عملية.

وكوهلمان شخص فائق النشاط في الحقيقة لا يفتقر إلى الثقافة الفلسفية؛ إن موقفه من المعجزات ليس بالموقف المفتعل في أي حال من الأحوال والأهداف التي يلاحقها أهداف عملية جداً.

إن كل ما يتقاسمه أوغست بيكر معه هي الآفة العقلية القومية. إن هذا الرجل الطيب:

«يشفق على أولئك الذين لا يستطيعون أن يحملوا أنفسهم على إدراك أن إرادة حقبتنا وأفكارها لا يمكن أن يعبر عنها إلا الأفراد».

فعند المثالي ليس للحركات التي تغير وجه العالم وجود إلا في رأس فرد مصطفى،

ومصير العالم يتوقف على ما إذا كان هذا الرأس، الذي جعل الحكمة بأسرها ملكيته الخاصة، قد أصيب أو لم يصب بجرح قاتل بفعل بعض الأحجار الواقعية قبل أن يتوافر له الوقت من أجل إنجاز وحيه. ويضيف أوغست بيكر بلهجة التحدي:

«أيمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟ اجمعوا سائر فلاسفة الحقبة ولاهوتييها، ودعوهم يتشاوروا ويقترعوا، وانظروا ما الذي ينتج من ذلك!».

إن كل التطور التاريخي يرتد، في رأي المثالي، إلى تلك الأفكار المجردة عن التطور التاريخي كما تشكلت في «رؤوس» سائر فلاسفة الحقبة ولاهوتييها، وبما أنه من المحال «جمع هذه الرؤوس» جميعاً وحملها على «التشاور والاقتراع»، فلا بد بالضرورة أن يكون ثمة رأس مقدس واحد يتزعم جميع هذه الرؤوس الفلسفية واللاهوتية، ورأس الحربة هذه يمثل على المستوى التأملي وحدة جميع هذه الرؤوس الحمقاء - ذلك هو المخلص(*).

إن هذا النظام «القحفي» قديم قدم الإهرامات المصرية التي يشاركها في العديد من أوجه الشبه، وحديث حداثة الملكية البروسية التي بعث أخيراً، في عاصمتها، وقد استعاد شبابه. إن الدالايلامات المثاليين يتقاسمون حتى درجة بعيدة مع الدالاي لاما الحقيقي الأمر التالي: إنهم ليودون أن يقتنعوا بأن العالم الذي يستمدون عيشهم منه لا يمكن أن يوجد من دون برازهم المقدس. ولا يكاد هذا الجنون المثالي يوضع موضع الممارسة حتى تتضح طبيعته الخبيثة في الحال: تلهفه الرهباني إلى السلطة، وهوسه الديني، ودجله، ومراءاته التقوية، وخداعه المداهن. إن المعجزات هي جسر الحمير الذي يقود من مملكة الفكر إلى الممارسة. وإن الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين هو بالضبط هذا الجسر - إنه ملهم - وكلمته السحرية لا يمكن أن تخفق في تحريك أكثر الجبال استقراراً. ولشدة ما يحمل هذا من عزاء إلى تلك المخلوقات الصابرة التي لا تستطيع أن تستجمع ما يكفي من قدرة كي

(*) تلاعب بالألفاظ: في الألمانية Die Spitze، الرأس، وبالمعنى المجازي القيادة أو الزعيم، أما Der Spitzkopf فمعناها رأس الحربة - لكن الكلمة تعني في الوقت نفسه الخبيث أو الماكر، وهي في النص تعارض الكلمة Dickkopf، أو الرأس المسطح أو الأبله.

تنسف الجبل بالبارود العادي: ويا له من ينبوع ثقة بالنسبة إلى الأعمى والحائر العاجزين عن رؤية الروابط المادية التي تجمع تجلي الظاهرات المتعددة المشتتة للحركة الثورية!

يقول أوغست بيكر: «كانت نقطة التجمع تعوزنا حتى الآن».

إن القديس جورج يتغلب ومن دون عناء على جميع العقبات العقلية بتحويل جميع الأشياء المشخصة إلى أفكار، وبإنشاء تأملات تجعل منه نفسه وحدة كل هذه الأفكار، الأمر الذي يمكنه من «التحكم فيها وتنظيمها»:

«إن مجتمع الأفكار هو العالم. وإن وحدتها حتى التي تنظم العالم وتتحكم فيه». (ص ١٣٨).

وإن نبينا يسود ويحكم كما يحلو له في «مجتمع الأفكار» هذا.

«فلنصرب إذن، على وجوهنا، تقودنا فكرتنا الخاصة، هنا وهناك، ونتأمل جميع الأشياء في أدق تفاصيلها، حسب متطلبات حقبتنا». (ص ١٣٨).

يا لها من وحدة تأملية للحماقة:

بيد أن الورق يتحمل كل شيء، والجمهور الألماني الذي يصور نبينا نبوءاته له يعرف الشيء القليل جداً عن تطور الأفكار الفلسفية في بلده الخاص بحيث لم يلحظ كيف أن نبينا العظيم، في نبوءاته التأملية، لا يفعل سوى تكرار العبارات الأشد تهافتاً بعد تكييفها مع أغراضه الخاصة.

وكما أن صنّاع المعجزات في الطب والعقاقير العجائبية يعولون على الجهل بقوانين العالم الطبيعي، كذلك يعتمد صنّاع المعجزات على الصعيد الاجتماعي والعقاقير الاجتماعية العجائبية على الجهل بقوانين العالم الاجتماعي - وليس الطبيب الساحر من هولشتاين من بين الاشتراكيين غير ذلك الراعي صانع المعجزات من نييديرامبت(Niederempt) .

إن الوحي الأول الذي يقدمه هذا الراعي صانع المعجزات إلى رعيته هو التالي:

«أرى أمامي جماعة من المختارين الذين تقدموني والذين عملوا بالكلمة والفعل على خلاص حقبتنا، والذين قدموا الآن ليسمعوا ما عندي من أقوال بخصوص أفراح الجنس البشري وأتراحه».

«الكثيرون تكلموا وكتبوا من قبل باسم الجنس البشري، لكن أياً منهم لم يعبر عن الطبيعة الحقيقية لآلام الإنسان وآماله وتوقعاته، أو أخبَره كيف يستطيع أن يحقق رغباته. وهذا بالضبط ما سوف أصنعه أنالكم».

وقد آمنت به رعيته.

ليس ثمة فكرة أصيلة وحيدة في كل عمل هذا «الروح القدس» الذي يرجع النظريات الاشتراكية البالية إلى تجريدات من النوع الأعقم والأعم. وليس ثمة شيء أصيل حتى في الشكل أو الأسلوب. إن آخرين قد قلدوا بتوفيق أعظم الأسلوب المقدس للتوراة. ولقد اتخذ كوهلمان طريقة لامينيه (Lamennais) في الكتابة نموذجاً له، لكنه ليس سوى صورة كاريكاتورية للامينيه، وسوف نقدم إلى قرائنا نموذجاً عن روائع أسلوبه.

«أخبرني أولاً، ما هو شعورك حين تفكر فيما ستؤول إليه في الأزلية؟

«في الحقيقة إن الكثيرين يسخرون ويقولون: ما شأني والأزلية؟

«ويفرك آخرون عيونهم ويسألون: الأزلية - ما عسى أن تكون؟

«ما هو شعورك حين تفكر في تلك الساعة التي سيبتلعك القبر فيها؟

«وأسمع أصواتاً عديدة - وفي عدادها صوت يقول:

«لقد علموا في السنوات الأخيرة أن الروح خالدة، وأنه إنما في الموت ينحل مرة أخرى في الله الذي انبثق منه. بيد أن أولئك الذين يبشرون بمثل هذه الأشياء لا يستطيعون أن يخبروني ما الذي يبقى مني إذن. أواه، لو أنني لم ارَ ضياء النهار قط؟ ومع افتراض أنني لا أموت - أيه، يا والدي، يا أخوتي، يا أولادي، ويا جميع الذين أحبهم، هل أراكم قط مرة أخرى؟ لو أنني لم أركم أبداًا!» الخ.

«وما هو شعورك، فيما عدا، ذلك، إذا فكرت في اللانهاية؟»...

إنك تثير عندنا الغثيان، أيها الهر كوهلمان - ليس لأنك تحملنا على التفكير في الموت، بل من جراء هذياناتك عن الموت، من جراء أسلوبك، من جراء الوسائل البالية التي تستخدمها للتأثير في مشاعر الآخرين.

«ما هو شعورك»، أيها القارئ العزيز، عندما تسمع كاهناً يصور لرعيته نيران الجحيم اللاهبة كي يخيفهم ويجعل عقولهم بالغة الترهل، كاهناً تقتصر بلاغته على تحريض الغدد الدمعية لسامعيه وهو يقامر على جبن أبناء أبرشيته!

وبقدر ما يتعلق الأمر بمحتوى «البشارة» الهزيل، فإن القسم الأول، أو المقدمة إلى «العالم الجديد»، يمكن تلخيصه بفكرة بسيطة: إن الهر كوهلمان قدم من هولشتاين كي يؤسس «ملكوت الروح»، «ملكوت السماوات» على الأرض؛ ولم يعرف أحد قبله على وجه الدقة ما هو الجحيم وما هي السماء - فالجحيم هو المجتمع الماضي بينما السماء هي المجتمع الآتي: «مملكة الروح»، وإنه هو نفسه «الروح» القدس الذي تتوق إليه الأنفس...

هذه الأفكار العظيمة ليست على وجه الدقة أفكاراً أصيلة جداً للقديس جورج، ولم تكن به في الحقيقة حاجة لأن يجهد نفسه ويأتي من هولشتاين إلى سويسرا، ولا أن يخرج من عزلة «الروح» وينزل إلى ما بين الحِرفيين(*)، ولا أن «يكشف عن نفسه» كي يقدم هذه «الرؤيا» إلى «العالم».

ومهما يكن من أمر، فأما إن الدكتور كوهلمان من هولشتاين هو «الروح القدس الذي تتوق إليه الأنفس»، فتلك فكرة تخصه على وجه الحصر - والأرجح أنها سوف تبقى ملكيته وحده.

ووفقاً «لرؤيا» القديس جورج الخاصة، فإن كتابه المقدس سوف يتخذ الآن الاتجاه التالي: إنه يقول:

> «سوف تفتح مملكة الروح أبوابها لكم في شكلها الأرضي كي تعاينوا مجدها وتتبينوا أنه ليس ثمة خلاص إلا في مملكة الروح. ومن جهة أخرى، فإن وادي دموعكم سوف ينكشف لكم كي تعاينوا بؤسكم وتفهموا السبب في جميع آلامكم. وعندئذٍ سوف أبيّن الطريق التي تؤدي من هذا الحاضر التعيس إلى المستقبل المليء بالأفراح. ولهذا الغرض اتبعوني بالروح إلى قمة نستطيع منها أن نتأمل بملء الحرية المنظر العريض».

(*) كان للدكتور كوهلمان وبيكر نفوذ على بعض العمال، وخصوصاً الحِرفيين الألمان المقيمين في سويسرا.

وهكذا، فإن النبي يمكننا بادئ الأمر أن نتأمل «منظره الجميل»، ملكوته السماوي. أما نحن فلسنا نرى شيئاً سوى إخراج بائس للسان سيمونية التي أسيء فهمها، في ثياب هي تقليد ساخر للامينية مزخرف بمقاطع من الهر شتاين.

وسوف نستشهد الآن بأهم الرؤى من ملكوت السماوات التي تقرر المنهج النبوئي(prophétique) بصورة حاسمة. مثال ذلك في الصفحة ٣٧:

«إن الاختيار سوف يكون حراً ومقرراً بميول كل شخص على حدة. وإن الميول مقررة بمواهب المرء الطبيعية».

«إذا كان كل امرئ في المجتمع» (يتنبأ القديس جورج) «يتبع ميله الخاص، فإن جميع قدرات المجتمع من دون استثناء سوف تزدهر، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه سوف يتم إنتاج ما يتفق مع حاجات المجتمع من دون استثناء، في مجال الروح وفي مجال المادة على حد سواء. ذلك أن المجتمع يملك على الدوام من القدرات والطاقات بقدر ما يحتاجه»... «إن الجاذبيات تتناسب بصورة مطردة مع المصائر»(*). (راجع برودون أيضاً).

إن الهر كوهلمان يختلف هنا عن الاشتراكيين والشيوعيين بمجرد سوء فهم ينبغي البحث عن أسبابه في ملاحقته للأهداف العملية ومن دون ريب في افتقاره إلى الذكاء أيضاً. إنه يخلط بين تنوع القدرات والمواهب وبين تفاوت الخيرات والمتعة الذي تحدد الملكية مداه، وبالتالي يندد بالشيوعية.

«يجب ألا يكون لأي امرئ هناك» (يعني في ظل الشيوعية) «أي ميزة على غيره»، هذا ما يصرح النبي به، «ويجب ألا يملك أي امرئ أكثر من سواه أو يعيش بصورة أفضل منه... وإذا انطويت على شكوك بهذا الشأن وتخلفت عن الانضمام إلى جوقتهم، فسوف يسيئون إليك، ويدينونك، ويضطهدونك، ويشنقونك على مشنقة. (ص ١٠٠).

ولا بد للمرء من القبول بأن كوهلمان يتنبأ أحياناً بصورة صائبة.

(*) Les attractions sont proportionnelles aux destinées، بالفرنسية في النص الأصلي.

«وفيما عدا ذلك سوف يوجد في صفوفهم جميع أولئك الذين يهتفون: لتسقط التوراة! ليسقط قبل كل شيء الدين المسيحي، ذلك أنه دين الذل والعبودية! ليسقط كل إيمان عامة! إننا لا نعرف ما هو الله أو الخلود! إنهما من صنع الخيال وحده، وقد استغلا ولفقا بصورة متصلة من قبل المخاتلين والكذبة في مصلحتهم الخاصة» (يجب أن يقرأ هذا: وقد استغلا من قبل الكهنة في مصلحتهم الخاصة). «إن ذلك الذي لا يزال يؤمن بمثل هذه الأشياء هو من أكبر الحمقى!».

إن كوهلمان يهاجم بعنف خاص أولئك الذين يعارضون بصورة مبدئية عقيدة الإيمان، والتواضع، والتفاوت، أي عقيدة «فوارق الظرف والمولد» (*différence de coudition et de naissance*).

إنه يؤسس اشتراكيته على المذهب البغيض للعبودية المقدرة – الذي يذكر المرء بشدة، كما صاغه كوهلمان، بفريديريك روهمر – على التراتب التسلطي. وفي المحل الأخير على شخصه المقدس الخاص!

ونجد في الصفحة ٣٤:

«كل فرع للعمل يديره العامل الأحذق الذي يشارك فيه بنفسه، وكل مجال في مملكة المتعة يديره العضو الأكثر مرحاً الذي يسهم هو نفسه بنصيبه في المتع جميعاً. لكن بما أن المجتمع غير منقسم ويملك روحاً واحدة فقط، فإن النظام بكامله سوف ينظم ويساس من قبل رجل واحد – ولسوف يكون هذا الرجل الأكثر حكمة والأكثر فضيلة والأكثر غبطة».

ونعلم في الصفحة ٣٤:

«إذا سعى الإنسان إلى الفضيلة بالروح، فإنه يحرض ويحرك أعضاءه إذن، ويحوّل ويقولب ويصنع جميع الأشياء التي تسمه وتحيط به كما يحلو له. وإذا هو اختبر الرفاهية في الروح فإنه يجب إذن، أن يختبرها في جميع حركات جسده وحياته. ولذا فإن الإنسان يأكل ويشرب ويلتذ بذلك، ولذا، فإنه يغني، ويلعب، ويرقص، ويقبل، ويبكي، ويضحك».

مما لا شك فيه أن التأثير الذي يمارسه تأمل الله على القابلية، والذي تمارسه الغبطة الروحية على الغريزة الجنسية، ليس في أي حال من الأحوال فكرة تستطيع الكوهلمانية أن تزعم ملكيتها الحصرية، بيد أنها تلقي النور على فقرات غامضة عديدة عند هذا النبي.

مثال ذلك، في الصفحة ٣٦:

«إن كلتيهما» (الملكية والمتعة) «تسترشدان بعمله» (يعني عمل الإنسان).

«إن العمل هو مقياس حاجاته». (بهذه الطريقة يشوه كوهلمان المطلب القائل: إن المجتمع الشيوعي يملك بمجموعه من المواهب والقدرات بقدر ما يملك من الحاجات). «ذلك أن العمل هو التعبير عن الأفكار والغرائز، والأفكار والغرائز تشكل أساس الحاجات. ولكن بما أن مواهب البشر وحاجاتهم مختلفة ومقسمة بحيث إن المواهب لا يمكن أن تنمو والحاجات لا يمكن أن تلبى إلا إذا عمل كل فرد باستمرار من أجل الجميع وإلا إذا تم تبادل وتقسيم ما ينتجه الجميع وفقاً لاستحقاق» (؟) «كل فرد - لهذا السبب لا يتلقى كل واحد إلا قيمة عمله».

إن هذا الهراء الاجتراري بأسره سوف يكون - مثله كمثل الجمل التالية وعدد كبير من الجمل الأخرى التي نوفرها عن القارئ - غامضاً كلياً، بالرغم من «البساطة والوضوح الرائعين» اللذين يثني عليهما أ. بيكر أيما ثناء في هذا «الوحي»، لو لم نكن نملك مفتاحاً من أجل دراسة الأغراض العملية التي ينشدها النبي. إن الأمور جميعاً سوف تتضح في الحال.

ويستطرد النبي الناطق بفم الهر كوهلمان:

«إن القيمة تتحدد وفقاً لحاجات الجميع» (؟). «في القيمة يكون عمل كل فرد محتوى دائماً، ولقاءه» (؟) «يستطيع أن يتناول كل ما يرغب فؤاده به».

وفي الصفحة ٣٩ يرد ما يلي:

«أنظروا يا اصدقائي، إن مجتمع البشر الحقيقيين يعتبر الحياة دائماً كمدرسة... يجب على الإنسان أن يتثقف فيها. وبذلك يريد هذا المجتمع أن يبلغ السعادة. لكن مثل هذا الشيء»؟ «يجب أن يتجلى كظاهرة ويصبح مرئياً» (!) «وإلا فإنه» (؟) «يكون مستحيلاً».

ما الذي يقصده الهر جورج كوهلمان من هولشتاين حين يقول إن «مثل هذا الشيء»، (الحياة أم الغبطة؟) يجب «أن يتجلى كظاهرة» و«يصبح مرئياً»، لأنه سوف «يكون» لو لا ذلك «مستحيلاً» - وإن «العمل» «محتوى في القيمة» - وإن المرء يستطيع أن يحصل لقاءه (لقاء ماذا) على ما يرغب فؤاده فيه - وأخيراً، إن (القيمة) تتحدد وفقاً «للحاجات»؛ إنه ليكون من المحال أن يفهم المرء هذا ما لم يأخذ مرة أخرى بعين الاعتبار نقطة الوحي برمته، الأساس العملي لذلك كله.

لنجرب إذن، أن نقدم تفسيراً عملياً.

إننا نعلم من أوغست بيكر أن القديس جورج كوهلمان من هولشتاين لم يحظ بالنجاح في بلده الخاص. ولقد جاء إلى سويسرا ووجد هناك «عالماً جديداً» كل الجدة، الجمعيات الشيوعية للحرفيين الألمان. إن هذا بالضبط ما يحتاجه - وفي الحال ارتبط بالشيوعية والشيوعيين. وكما يخبرنا أوغست بيكر، فإنه «عمل من دون هوادة على تطوير مذهبه وعلى رفعه إلى مستوى ذلك العصر العظيم»، يعني شيوعياً بين الشيوعيين لمجد الله العظيم(*). ولقد كانت الأشياء جميعاً حتى الآن تسير على ما يرام.

لكن بين المبادئ الشيوعية مبدأ حيوياً يميزها من الاشتراكية الرجعية في جميع أشكالها: تلك هي الفكرة التجريبية، القائمة على معرفة طبيعة الإنسان، بأن الفوارق في الدماغ والقدرة الذهنية لا تشترط في أي حال من الأحوال االفروق في طبيعة المعدة والحاجات الجسدية؛ وبالتالي فإن المبدأ الخاطئ القائم على النظام الراهن، «لكل حسب قدراته»، يجب أن يتغير، بقدر ما يتعلق بالمتعة بمعناها الأضيق، إلى المبدأ التالي: «لكل حسب حاجاته» ؛ وبكلام آخر، فإن الفروق في النشاط، في الأعمال، لا تسوغ أي تفاوت وأي امتياز على صعيد الثروة والمتعة.

وهذا ما لا يستطيع نبينا الاعتراف به؛ ذلك أن الامتيازات، هي محاسن مركزه، الشعور بأنه مصطفى، هذا هو بالضبط حافز النبي.

«لكن مثل هذا الشيء يجب أن يتجلى كظاهرة ويصبح مرئياً، وإلا فإنه يكون مستحيلاً».

(*) ad majorem Dei gloriam، باللاتينية في النص الأصلي، وهو شعار اليسوعيين.

إن النبي لن يكون نبياً البتة من دون بعض الأفضليات العملية، من دون بعض الحوافز المادية؟ لسوف يكون رجلاً لله ليس في الممارسة، بل في النظرية فحسب، يعني فيلسوفاً. وبناء على ذلك يجب على النبي أن يفهم الشيوعيين أن الأشكال المختلفة للنشاط، للعمل، تسوغ الفروق في القيمة والغبطة (أو المتعة والجدارة واللذة، فذلك كله شيء واحد)، وبما أن كل فرد يحدد بنفسه ما يلزمه من أجل غبطته كما يحدد نوع عمله، فإنه يحق له، هو النبي - وهذه هي نقطة الوحي العملية - أن يطالب بحياة أفضل من الحرفي المادي (*).

إن جميع الفقرات الغامضة تتضح بعد ما تقدم: إن «تملك» كل فرد و«متعته» يجب أن يكونا رهناً «بعمله»؛ وإن «عمل» الإنسان يجب أن يكون مقياس « حاجاته»؛ وبالتالي ينبغي لكل فرد أن يحصل على «قيمة» عمله؛ وأن «القيمة» تتحدد هي نفسها وفقاً «للحاجة»؛ وإن عمل كل فرد «محتوى" في القيمة وأنه يستطيع الحصول لقاءه على ما يرغب فيه فؤاده؛ وأخيراً، إن «غبطة» المصطفى يجب أن «تصبح جلية ومرئية». لأنها تكون «محالة» لولا ذلك. إن هذا الهراء كله يصبح الآن مفهوماً.

ولسنا نعرف إلى أي مدى تمضي على وجه الدقة المطالب العملية التي يفرضها الدكتور كوهلمان على الحرفيين. بيد أننا نعرف أن مذهبه عقيدة أساسية لكل طموح روحي أو زمني إلى السلطة، نقاب صوفي يستتر وراءه كل نشدان للذة عند جميع المنافقين والماكرين. نعرف أنه الحجة التي تخفي كل عمل شائن وأنه مصدر قدر كبير من الاضطراب الذهني.

ويجب ألا ننسى أن نبين للقارئ الطريق الذي، في رأي الهر كوهلمان من هولشتاين، «يقود هذا الحاضر الكئيب إلى المستقبل الفرح». إن هذا الطريق بهيج ونشيط مثل الربيع في مرج مزهر أو مثل مرج مزهر في الربيع.

«في لطف ونعومة، بأصابع أدفأتها الشمس. تخرج البراعم، والبراعم تصبح أزهاراً، وتصدح القُبّرة والهزار، وينهض الجندب من بين العشب. فليأت العالم الجديد إذن، مثلما يأتي الربيع». (ص ١١٤ وما يليها).

إن النبي يرسم الانتقال من العزلة الاجتماعية الراهنة إلى الحياة الجماعية بألوان

(*) وفضلًا عن ذلك، فإن النبي يعترف بذلك صراحة في محاضرة لم تنشر (ملاحظة من المؤلفين).

شاعرية حقاً. ومثلما حوّل «المجتمع الحقيقي إلى مجتمع أفكار»، بحيث «يستطيع أن يطوف هنا وهناك، تقوده فكرته الخاصة، ويتأمل كل شيء في أدق تفاصيله وفقاً لمطالب حقبته»، يحوّل بالطريقة نفسها الحركة الاجتماعية الفعلية التي تنادي منذ الآن، في جميع البلدان المتحضرة، باقتراب انتفاضة اجتماعية هائلة، إلى عملية اهتداء هادئ ومسالم، إلى حياة هادئة سوف تتيح للمالكين والحاكمين في العالم أن يهجعوا في راحة ذهنية تامة. إن التجريدات النظرية المستخرجة من الأحداث الواقعية، التي تشكل دلالة على صعيد الأفكار هي الواقع بالنسبة إلى المثالي، وليست الأحداث الواقعية سوى دلائل على «أن العالم القديم يسير إلى حتفه».

إن النبي يضيف في الصفحة ١١٨ :

«لماذا تسعون بكل هذا القلق خلف أشياء اللحظة الراهنة التي لا تعدو كونها دلائل على أن العالم القديم يسير إلى حتفه؛ ولماذا تبددون قواكم في جهود لا يمكن أن تحقق آمالكم ومطامحكم؟».

«لا تدمروا ولا تهدموا ما يعوق طريقكم، بل دوروا حوله واتركوه جانباً. وعندما تدورون حول الحاجز وتتركونه جانباً فإنه سوف يكف عن الوجود من تلقاء ذاته، ذلك أنه لن يجد قوتاً آخر بعد الأن».

«إذا نشدتم الحقيقة ونشرتم النور، فإن الكذب والظلام سوف يتلاشيان من وسطكم إذن». (ص ١١٦).

«لكن سوف يكون هناك كثيرون يقولون: كيف نشيد حياة جديدة ما دام النظام القديم سائداً وهو يعوقنا عن ذلك؟ ألا يجب تدميره قبلاً؟ ويرد الأكثر حكمة والأكثر فضيلة والأكثر سعادة» أبداً، أبداً. إذا كنتم تقيمون مع آخرين في منزل أصبح مع الزمن متداعياً وهو ضيق جداً وغير مريح بالنسبة إليكم، ويريد الآخرون أن يبقوا فيه، فيجب إذن، ألا تهدموه وتقيموا في العراء، بل يجب أن تبنوا قبلاً بيتاً جديداً، وحين يصبح جاهزاً تدخلونه وتتخلون عن البيت القديم لمصيره». (ص ١٢٠).

ويقدم النبي الآن صفحتين من القواعد التي يجب أن يتبعها المرء كي يتغلغل في هذا العالم الجديد. ومن ثم يصبح عدوانياً:

«لكنه لا يكفي أن تتكاتفوا وتتخلوا عن العالم القديم - يجب أيضاً، أن تحملوا السلاح ضده لتعلنوا الحرب عليه وتوسعوا مملكتكم وتقووها. وعلى أي حال، لن يكون ذلك باستعمال العنف، بل بالأحرى باستعمال الإقناع الحر».

لكن إذا وجد المرء نفسه مجبراً، بعد كل شيء، على أن يتناول سيفاً فعلياًويغامر بحياته الخاصة فعلياً«كي يستولي على السماء بقوة السلاح» فإن النبي يعد كتائبه المقدسة بخلود على الطريقة الروسية (إن الروس يؤمنون بأنهم سينهضون من جديد كل في محلته الخاصة إذا قتلوا في المعركة ضد العدو):

«وأولئك الذين سيسقطون على جانب الطريق سوف يولدون من جديد وينهضون وهم أجمل مما كانوا عليه من قبل. وبالتالي» (بالتالي!) «لا تفكروا في حياتكم ولا تخافوا الموت». (ص ١٢٩).

إن النبي يطمئن كتائبه المقدسة قائلاً: حتى في نزاع بالأسلحة الفعلية، فإنكم لا تخاطرون فعلياًبحياتكم، بل تتظاهرون بأنكم تخاطرون بذلك.

إن مذهب النبي مهدئ بكل معنى. وبعد هذه النماذج من كتابه المقدس، لا يمكن للمرء أن يعجب من التصفيق الذي لقيه بين بعض البورجوازيين المسالمين الذين يرتدون ملابس النوم.

فريدريك إنجلز
الاشتراكيون الحقيقيون[٢٧٥]

انقضت عدة أشهر منذ كتبت الأوصاف الواردة أعلاه عن الاشتراكيين الحقيقيين، لكن الاشتراكية الحقيقية، التي لم تظهر حتى الآن إلا بصورة متفرقة هنا وهناك، قد تلقت خلال هذه المرحلة دفعاً كبيراً، ووجدت ممثلين لها في جميع أجزاء الوطن، بل بلغت بعض الأهمية بوصفها حزباً أدبياً. وفيما عدا ذلك، فقد انقسمت في الوقت الحاضر إلى فرق عديدة انفصلت بصورة حاسمة عن بعضها بعضاً من جراء فردية كل منها على حدة، وذلك بالرغم من تلاحمها الوثيق بفعل الرابطة المشتركة للشعور الألماني والروح العلمية، وبفعل الجهود والأهداف المشتركة. وبهذه الطريقة فإن «كتلة النور العمائية» - حسب التعبير الظريف للهرغرون عن ذلك - للاشتراكية الحقيقية التي انتقلت في سياق الزمن إلى حالة من «التألق المنتظم»؛ لقد باتت متمركزة في نجوم وكواكب يستطيع البورجوازي الألماني في إشعاعها اللطيف والهادئ أن يفكر مرتاح البال في مشاريعه الخاصة بصدد الحصول على ملكية صغيرة وآماله بصدد رفع الطبقات الدنيا للأمة.

ولا يجوز لنا أن نستأذن من الاشتراكية الحقيقية قبل أن ندرس قبلاً بمزيد من العمق على الأقل أكثر هذه الفرق تطوراً. وسوف نرى كيف أن كلاً منها انتشر بادئ الأمر في درب التبان الخاص بالحب الكلّي للجنس البشري، ومن بعد، بنتيجة حدوث التخمر الحامض، تشكلت «الحماسة الحقيقية من أجل الجنس البشري» (على حد تعبير الهر الدكتور لونينغ، وهو بكل تأكيد مصدر موثوق) بوصفها رقاقة منفصلة وانفصلت عن المصل الليبرالي البورجوازي؛ ولسوف نرى كيف مثلت لفترة من الزمن على أنها بقعة سديمية في السموات

الاشتراكية، وكيف ازدادت البقعة السديمية حجماً وتألقاً وانقسمت أخيراً، مثل صاروخ سماوي، إلى مجموعة متألقة من النجوم والكواكب.

إن الفريق الأقدم الذي كان سباقاً إلى التطور بصورة مستقلة هو فريق الاشتراكية الويستفالية. بفضل المشاجرات الهامة بين هذا الفريق والشرطة البروسية الملكية، وبفضل ما أبداه هؤلاء الرجال التقدميون الويستفاليون من حماسة لاكتساب الشهرة، استطاع الرأي العام الألماني أن يطالع كل تاريخ هذا الفريق في صحف كولونيا وترير وغيرها من الصحف. ولذا فليست بنا حاجة هنا لأكثر من الإشارة إلى الأمور الأكثر جوهرية.

إن الاشتراكية الويستفالية هي في موطنها في إقليم بيليفلد، في توتوبورجر وودز. وكانت الصحف في ذلك الحين تشتمل على تلميحات سرية إلى الطبيعة الصوفية لمرحلتها الباكرة. بيد أنها سرعان ما انتقلت إلى طور البقعة السديمية... فمع العدد الأول من المركب البخاري الويستفالي انفتحت وكشفت للعين المذهولة عن جمهرة من النجوم البراقة. وإننا لنجد أنفسنا إلى الشمال من خط الاستواء، وعلى حد تعبير أغنية قديمة:

في الشمال يرى المرء برج الحمل وبرج الثور
والتوأمين والسرطان والأسد والعذراء أيضاً.

إن «الصحافة الجيدة» قد أكدت في وقت مبكر جداً وجود «العذارى»؛ ولقد كان «الأسد» وهو أرمينيوس الشيروسكي(Arminius Cheruscan) نفسه. الذي غادر رفاقه الأعزاء بعد وقت قصير من انفتاح البقعة السديمية الويستفالية، وهو يهز حالياً، بوصفه منبراً للشعب[٢٧٦]، عرفه الأشقر من أميركا. ولم تمض فترة قصيرة حتى لحق السرطان به «من جراء بعض الأعمال التجارية غير السارة»، وعلى الرغم من أن الاشتراكية الويستفالية أصبحت أرملاً بعد ذلك، فقد استمرت مع ذلك في إدارة شؤونها. وأما التوأمان، فإن أحدهما ذهب كذلك إلى أميركا، كيما يؤسس هناك مستعمرة؛ وفيما هو اختفى هنالك، فإن التوأم الآخر اكتشف «الاقتصاد القومي في أشكاله المقبلة» (راجع لونينغ: هذا كتاب يخص الشعب، المجلد الثاني)[٢٧٧]. ومهما يكن من أمر، فإن جميع هذه الوجوه المتنوعة تافهة بالمقارنة. فثقل الفريق متمركز في الحمل والثور، ذينك الكوكبين الويستفاليين الحقيقيين، اللذين يشق المركب البخاري الويستفالي الأمواج بكل أمان تحت حمايتهما[٢٧٨].

لقد تمسك المركب البخاري الويستفالي لفترة طويلة من الزمن بالأسلوب البسيط(*) للاشتراكية الحقيقية. «لم تمض ساعة واحدة من الليل»(٢٧٩) لم يذرف فيها دموعاً مريرة على بؤس الإنسانية المعذبة. لقد بشر بإنجيل الإنسان - الإنسان الحقيقي، الإنسان الواقعي الحقيقي - بكل قوته، لكن هذه القوة لم تكن بالطبع كبيرة بصورة خاصة. لقد كان من طبيعة لينة، وكان يفضل حلوى دقيق الأرز بالحليب على الفلفل الأسباني. ولذا فقد كانت انتقاداته من طبيعة لطيفة جداً، وكان يفضل أن يتعاون مع نقاد يضاهونه في الرحمة والمحبة بالأحرى من تلك القسوة الباردة وعديمة الرحمة في إصدار الأحكام، هذه القسوة التي كانت تشق طريقها الآن إلى الصفوف الأولى. ومهما يكن من أمر، فقد كان قلبه كبيراً، لكن شجاعته كانت ضئيلة، بحيث أن العائلة المقدسة عديمة الشعور قد لاقت هي الأخرى الاستحسان عنده. ولقد كان ينشر التقارير بأمانة عظمى عن الأطوار المختلفة للروابط المحلية في بيلفيلد، ومونستر، الخ، من أجل ارتقاء الطبقات الكادحة. وكان أعظم الانتباه يكرس للأحداث الهامة في متحف بيلفيلد. وكيما يكون الحضري والريفي الويستفاليان على علم بالأوضاع، فقد كان الثناء يغدق في المجلة الشهرية عن الأحداث العالمية(٢٨٠)، في ختام كل عدد، على نفس أولئك الليبراليين الذين هوجموا في المقالات الأخرى من ذلك العدد. وبالمناسبة، فإن الحضري والريفي الويستفاليين قد نقلت إليهما الأخبار عن مخاض الملكة فكتوريا، وانتشار الطاعون في مصر، وهزيمة الروس في إحدى المعارك في القوقاز.

لقد كان من الواضح أن المركب البخاري الويستفالي كان مجلة دورية لها كل الحق في المطالبة بشكر جميع الأشخاص أصحاب النوايا الطيبة والمديح المتدفق من قبل الهر فر. شنيك في مرآة المجتمع [*Gesellschaftsspiegel*](٢٨١). لقد كان الثور ينجز، راضياً مبتسماً، مقالاته عن الروح المستنقعية للاشتراكية الحقيقية. وبالرغم من أن الرقيب كان يحز في جسده أحياناً هو الآخر، فإنه لم تكن به حاجة قط لأن يتأوه: «تلك كانت الفقرة الفضلى»؛ لقد كان الثور الويستفالي حيواناً للجر لا ثوراً أصيلاً. وإن [*The Rheinische Beobachter*] نفسها لم تأخذ قط، سواء على المركب البخاري الويستفالي عامة أم على

(*) mode simple، بالفرنسية في النص الأصلي.

الدكتور أوتو لونينغ خاصة، التهجم على الأخلاق. وباختصار، فإن في مقدور المرء أن يفترض أن المركب البخاري، منذ حظر عليه نهر ويزر، لا يطوف إلا على النهر الأسطوري إريدانوس[Eridanus](٢٨٢) المنقول إلى ما بين الكواكب (ذلك أنه ليس ثمة مياه أخرى تتدفق في بييلفيلد)، وإن المركب البخاري قد بلغ الدرجة العليا من الكمال الإنساني.

لكن المركب البخاري، في سائر الجهود التي بذلها حتى الآن، لم يشرح إلا الطور الأوسط من الاشتراكية الحقيقية، وحوالى صيف ١٨٤٦ ترك علامة الثور واقترب من علامة الحمل، أو بالأحرى، كي نصوغ ذلك بصورة أصح تاريخياً، اقترب الحمل منه، ولقد كان الحمل رجلاً كثير- الأسفار وعلى مستوى زمانه تماماً. ولقد أوضح للثور أوضاع العالم حالياً، وأن «العلاقات الواقعية» هي الشيء الرئيسي في الوقت الحاضر، وأنه يجب بالتالي القيام بانعطافة جديدة. وكان الثور متفقاً معه كل الاتفاق، ومنذ ذلك الحين قدم المركب البخاري الويستفالي مشهداً أعظم رفعة بما لا يقاس: الأسلوب المركب(*) للاشتراكية الحقيقية.

لقد ظن «الحمل والثور» أنه لا يمكن أن يكون هناك طريقة من أجل تحقيق هذه الانعطافة الكريمة أفضل من إعادة نشر نقدنا لصحيفة منبر الشعب النيويوركية(*The New York Volks-Tribu*n)(٢٨٣) الذي أرسلناه مخطوطاً إلى الصحيفة التي قبلته، إن المركب البخاري، الذي لم يعد يتردد الآن من التهجم على أسده الخاص، الذي كان بعيداً في أميركا (إن الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية يظهر قدراً من الشجاعة أعظم حتى درجة بعيدة من الأسلوب البسيط)، قد كان فضلاً عن ذلك على قدر كافٍ من المكر بحيث ربط الملاحظة المتسامحة التالية بالنقد المذكور أعلاه:

«إذا شاء أي امرئ أن يجد في المقالة أعلاه نقداً ذاتياً (؟!) للمركب البخاري، فليس لدينا شيء ضد ذلك».

وبذلك أدخل الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقة بصورة مناسبة، وهو الآن ينطلق خبباً في المسيرة الجديدة. إن الحمل، وهو مخلوق مقاتل بطبيعته، لا يمكن أن يرضى بالنوع

(*) mode composé، بالفرنسية في النص الأصلي.

اللين السابق من النقد؛ إن الكبش المخصي الجديد حامل الجرس للقطيع الويستفالي قد تملكه شبق القتال، وها هو يندفع خافضاً قرنيه قبل أن يتمكن رفاقه الأكثر حياء من منعه، هاجماً على الدكتور جورج شيرغس في هامبورغ. ومن قبل، لم يكن مديرو الدفة في المركب البخاري ينظرون إلى الدكتور شيرغس بمثل هذا الاستياء، لكن الأمور أصبحت مختلفة الآن. إن الدكتور شيرغس المسكين يمثل الأسلوب البسيط(*) للاشتراكية الحقيقية، والأسلوب المركب لا يغفر له هذه البساطة التي كان يشاطره إياها ذات يوم. وبنتيجة ذلك، في عدد أيلول (سبتمبر) من المركب البخاري، ص ٤٠٩ - ٤١٤، أحدث الحمل الشقوق الأشد رهبة في جدران ورشته[٢٨٤]. لنستمتع بهذا المنظر لبرهة من الزمن.

إن بعض الاشتراكيين الحقيقيين والشيوعيين المزعومين(**) قد ترجموا إلى لغة الأخلاقية البورجوازية الألمانية هجاءات فورييه اللامعة ضد شروط حياة البورجوازية، وذلك بقدر ما علموا أي شيء عنها. ولقد اكتشفوا بهذا الصدد نظرية بؤس الأغنياء، المعروفة من قبل لدى التنويريين وكتاب الخرافات في القرن السابق، وبذلك حصلوا على مواد من أجل الخطب الأخلاقية التقريعية المسهبة. وإن الدكتور شيرغس، الذي لم يلقن بعد بما يكفي من العمق أسرار العقيدة الحقيقية، لأبعد ما يكون عن المناداة بالرأي القائل إن «الأغنياء والفقراء سواء في التعاسة». ويوجه له الكبش المخصي حامل الجرس الويستفالي صفعة حانقة لهذا السبب، كما يستحق رجل «يمكن أن يجعله الربح في اليانصيب... أسعد وأرضى رجل في العالم».

ويصرخ رواقينا الحمل:

«أجل، رغم أنف الدكتور شيرغس، فإنه صحيح أن الممتلكات لا تكفي لجعل الناس سعداء، وأن قسماً كبيراً جداً من الأغنياء... هم كل شيء ما عدا أنهم سعداء». (أنت على حق، أيها الحمل الشريف، فالصحة كنز لا يمكن أن يعادله أي قدر من الذهب). «وعلى الرغم من أنه لن يعاني من الجوع والبرد،

(*) mode simplicissimus، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) soi-disant، بالفرنسية في النص الأصلي.

فإن ثمة شروراً أخرى» (مثال ذلك الأمراض التناسلية، والطقس الماطر باستمرار، وفي ألمانيا أحياناً وخزات الضمير أيضاً) «لا يستطيع الإفلات من ضغطها». (بصورة خاصة لا دواء للموت). «نظرة إلى الحياة الداخلية لمعظم العائلات... كل شيء عفن متفسخ... إن الزوج مستغرق كلياً في شؤون البورصة والأعمال» (سعيد هو ذلك البعيد عن الأعمال[٢٨٥] - إنه لمن المدهش أن الرجل المسكين يملك بعد ما يكفي من الوقت لينتج بعض الأولاد)... «قد انحط إلى عبد للمال» (يا للرجل المسكين!). «وقد جبلت الزوجة في سيدة صالون هزيلة فارغة» (إلا حين تكون حاملاً) «أو أنشأت كي تكون سيدة بيت لا تملك اهتماماً بأي شيء باستثناء الطهي والغسيل والعناية بالأطفال» (أما يزال الحمل يتحدث عن «الغني»؟)، «وعلى الأكثر بعض الحلقات المتاجرة بالفضائح» (يرى المرء أننا لا نزال على أرض ألمانية حصراً، حيث تملك «ربة البيت الصالحة» أفضل الفرص كي تكرس نفسها «لما هي معنية به»؛ وتلك أسباب كافية كي تكون «تعيسة» كلياً)؛ «وبذلك يكون كلاهما على الأغلب في حالة الحرب المستمرة ضد بعضهما بعضاً... وحتى الرباط بين الأهل والأولاد غالباً ما يتحطم بفعل الشروط الاجتماعية»، الخ، الخ.

لقد نسي مؤلفنا العذاب الأسوأ. إن أي رب عائلة ألماني «غني» يستطيع ان يخبره بأن الخلافات الزوجية تصبح حاجة في سياق الزمن، وإن الأولاد الفاشلين يمكن أن يرسلوا إلى باتافيا ويُنسوا، لكن الخدم اللصوص والعصاة «شر» لا يطاق، وفي ظروف المعنويات المتدهورة باستمرار للرجل والمرأة العامين «شر» يكاد أن يكون محتوماً في الأيام الراهنة.

ولو أن السادة روتشيلد وفولشيرون وديكاز في باريس، وصموئيل جونز لويد وبيرنغ ولورد ويستمنستر في لندن، قرأوا هذا الوصف لمتاعب «الأغنياء»، فكيف سيتعاطفون مع الحمل الويستفالي الوديع.

... «ومهما يكن من أمر، فحين نثبت» (كما حدث أعلاه) «أن ضغط

شروطنا» (يعني الضغط الجوي البالغ ١٥ ليبرة بالأنش المربع) «يثقل على الأغنياء أيضاً. وإن لم يكن يفعل ذلك بمثل القوة التي يثقل بها على الفقراء، فإننا نحقق كنتيجة لذلك - هذه النتيجة التي تترتب على وصف شروطنا وظروفنا عامة - استنارة كل من يسعى إلى التعرف إليه». (يبدو على وجه التقريب أن «النتائج» المترتبة على الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية، أقل من «النتائج» المترتبة على الأسلوب البسيط. «ومن المؤكد أنه لن تنهض من استياء الأغنياء أية ثورة في مصلحة البروليتاريين، فذلك يتطلب بواعث قوية» (يعني أقلام الكتّاب)؛ «وفيما عدا ذلك، فإنها لا تتحقق بالكلمات التالية: تعانقوا، يا أيها الملايين. هذه القبلة إلى العالم أجمع[٢٨٦]؛ لكنه لا ينفع شيئاً كذلك أن يعذب المرء نفسه بالترقيعات والمهدئات» (ربما محاولات المصالحة في البيت التعيس السابق الذكر)، «وينسى بالتالي كلياً الشيء الكبير، الإصلاحات الفعلية» (طلاق فيما يبدو).

إن تركيب الكلمات الواردة أعلاه: «من المؤكد» مع «فيما عدا ذلك» التالية لها و«لكنه لا ينفع شيئاً» يقدم لنا «بالتأكيد» مثالاً بائساً على الاختلاط الذي يدخله إلى ذهن الويستفالي الانتقال من الاشتراكية الحقيقية البسيطة إلى المركبة؛ «وفيما عدا ذلك»، فإن استياءنا لن يتضاءل عندما نقرأ في الصفحة التالية (ص ٤١٣) أنه «يوجد في البلدان المتطورة سياسياً... أوضاع بلا حدود»، «لكنه لا ينفع شيئاً في الشهادة على المعرفة التاريخية للاشتراكية الويستفالية أنه»، حسب الصفحة نفسها، «في المرحلة الأشد تألقاً من الثورة، في مرحلة مجلس الشعب، لم تكن الأنانية تعاقب حتى نادراً» - على الأرجح بالجلد. ومهما يكن من أمر، «فليس لدينا أسباب لنتوقع أي شيء أفضل من النشاط اللاحق «لحملنا»، ولذا فإننا لن نعود إليه عاجلاً جداً».

لنلق نظرة بالأحرى على الثور. لقد كان في هذه الأثناء معنياً «بالأحداث العالمية»، وفي الصفحة ٤٢١ (عدد أيلول (سبتمبر) ١٨٤٦) لا يطرح «إلا مسائل يجب أن تطرح» ويغطس حتى أذنيه في السياسة التي أطلق عليها السيد غيزو، متأثراً بالشاريفاري، لقب

السياسة «الكبرى». هنا أيضاً، يتضح بكل جلاء التقدم الذي تحقق بالمقارنة مع المرحلة السابقة للاشتراكية البسيطة. ونجد أدناه بعض الأمثلة:

لقد بلغت الشائعات ويستفاليا بأن الحكومة البروسية، من جراء المصاعب المالية التي تعانيها، يمكن أن تجبر بكل سهولة على منح دستور. وفي الوقت نفسه، ذكرت الصحف أن المصاعب المالية تسود أيضاً في بورصة برلين. إن ثور الجر الويستفالي، الذي ليس قوياً جداً في الاقتصاد السياسي، يوحد بكل سذاجة(*) المصاعب المالية لحكومة برلين مع المصاعب المالية المختلفة تماماً لتجار(**) برلين ويعد الفرضية العميقة التالية:

> «... ربما بصورة باكرة هذا العام سوف تسمى الممتلكات الإقليمية جميعاً على أنها ممتلكات المملكة. ذلك أن المصاعب المالية تظل كما هي، ويبدو أن المصرف عاجزاً عن إيجاد حل لها. وفي حقيقة الأمر، فحتى أعمال تمديد الخطوط الحديدية التي بوشرت والتي هي قيد الإعداد يمكن أن تتعرض للخطر الجدي من جراء ندرة المال، وفي هذه الحال يمكن أن تعمد الدولة بكل سهولة» (أواه، يا للبساطة المقدسة!)(***) «إلى الاستيلاء على بعض الخطوط» (ذكي جداً)، «الأمر الذي لن يكون هو الآخر ممكناً من دون قرض».

إن العبارة الأخيرة حقيقية تماماً. ففي ويستفاليا يعتقد الناس حقاً أنهم يحيون في ظل حكومة أبوية. وحتى اشتراكينا المتطرف المنتسب إلى الأسلوب المركب يعتقد أن الحكومة البروسية على قدر كافٍ من السذاجة بحيث تمنح دستوراً لمجرد أن تتخلص من مصاعب بورصة برلين بواسطة قرض أجنبي. يا للإيمان الأعمى السعيد!

ومهما يكن من أمر، فإن الأنف الحاد لثور الجر الويستفالي ينكشف على أحده في

(*) tout bonnement، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) commerçants، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) O, sancta simplicitas، باللاتينية في النص الأصلي.

ملاحظاته بشأن السياسة الخارجية. فقبل أشهر شم الأسلوب المركّب للاشتراكية الحقيقية رائحة الأسرار الباريسية واللندنية الجديدة التالية التي ننقلها هنا لتسلية قرائنا:

عدد أيلول (سبتمبر):

فرنسا-«لقد خرجت الوزارة ظافرة من الانتخابات، كما كان «يجب أن يتوقع» (متى توقع رجل ويستفالي أي شيء «غير» ما «كان يجب أن يتوقع»؟). «وبالرغم من أنه كان في مقدورها أن تحرك جميع روافع الفساد، وبالرغم من أنه كان في مقدورها ذلك... محاولة هنري، كفى - فإن المعارضة القديمة (تيير س، باروت) لقيت هزيمة شديدة. لكن السيد غيزو، أيضاً، لن يكون قادراً بعد الآن على الاعتماد على مثل هذا الحزب الصلب والمحافظ، مصوتاً للوزارة مع ذلك(*)؛ ذلك أن الحزب المحافظ انقسم إلى فئتين، إلى المحافظين المحدودين(**) ومجلتهم ديبا و أيبوك، والمحافظين التقدميين(***) وصحيفتهم برس». (كل ما ينساه الثور هو أن السيد غيزو نفسه، في حديثه إلى ناخبيه في ليزبو، هوالذي كان سباقاً إلى استغلال عبارة «نزعة المحافظة التقدمية».) «على العموم» (هنا يبدأ من جديد التهافت الذي سبقت ملاحظته أعلاه لدى الحمل، «كما كان يجب أن يتوقع»)، «فإن المسائل الحزبية السياسية المجردة، التي كانت تدور فقط حول من سيكون وزيراً هل يكون تيير س أو غيزو» («يسمى هذا في ويستفاليا «مسائل حزبية سياسية مجردة»، ويعتقد الناس هناك بعد أنها في فرنسا حتى الآن «دارت حول ذلك فقط»)، «سوف تدفع بالتأكيد إلى المؤخرة. إن الاقتصاديين السياسيين، بلانكي... - قد انتخبوا إلى المجلس ومعهم بالتأكيد» (من أجل تنوير الويستفاليين) «سوف تطرح على

(*) *Quand même*، بالفرنسية في النص الأصلي.
(**) Conservateurs bornés، بالفرنسية في النص الأصلي.
(***) conservateurs progressifs، بالفرنسية في النص الأصلي.

المناقشة هناك أيضاً مسائل من الاقتصاد السياسي» (يا لها من فكرة لا بد أن تكون لدى الويستفاليين عن «المسائل» التي «طرحت على المناقشة هناك» حتى الآن!) (ص ٤٢٦، ٤٢٧).

سؤال: لماذا تصر الأرستقراطية الإنكليزية على جلد الجنود؟ جواب:

«إذا ألغي الجلد، فلا بد إذن، من تنظيم نظام جديد للتعبئة، وإذا كان ثمة جنود أفضل فلابد إذن، من ضباط أفضل أيضاً» (!) «يدينون بمركزهم للجدارة وليس لشراء المراكز أو الحظوة». ولهذا السبب تعارض الأرستقراطية «إلغاء الجلد»، لأنها ستفقد بذلك متراساً جديداً، احتياطياً «لأبنائها الأصغر». وعلى أية حال، فإن الطبقة الوسطى تلاحق امتيازها خطوة فخطوة وسوف تحقق النصر هنا أيضاً».

(يا لها من خرافة!) إن حملات البريطانيين في الهند وأفغانستان الخ...، تثبت أنهم ليسوا في الوقت الحاضر «في حاجة إلى ضباط أفضل»، والطبقة الإنكليزية المتوسطة لا ترغب في جنود أفضل، ولا في نظام مختلف للتعبئة، كما أنها ليست معنية كثيراً بإلغاء الجلد، لكن المركب البخاري لا يشاهد في إنكلترا، لفترة من الزمان انقضت، سوى الصراع بين الفئات المتوسطة والأرستقراطية، (ص ٤٢٨).

عدد تشرين الأول (أكتوبر):

فرنسا - «خسر السيد تييرس الدستوري، وهي صحيفته طوال سنوات، فقد اشتراها نائب محافظ، وهي سوف تؤخذ الآن ببطء وبصورة غير ملموسة» (في الحقيقة «بصورة ملموسة» فقط بالنسبة إلى الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية) «إلى المعسكر المحافظ. إن السيد تييرس، الذي سبق أن هدد بأنه سيشرع قلمه القديم من جديد في ناسيونال إذا جعلت الأمور مضايقة له، فقد ابتاع حالياً ناسيونال فيما يقال».

(من سوء الحظ «أن ناسيونال لعام ١٨٣٠» كانت ناسيونال [*National*] دستورية

وأورليانية، مختلفة كل الاختلاف عن ناسيونال الجمهورية لعام ١٨٣٤ التي «يقال إن السيد تييرس قد ابتاعها فعلياً في عام ١٨٤٦». وبالمناسبة، فإن المركب البخاري قد وقع ضحية عملية خداع غير مسؤولة. لقد دس وغد عديم المبادئ ومعاد للقضية الصالحة قد دس بعض الأعداد من القرصان - الإبليس[*Corsaire-satan*] إلى الناشر، وينشر المركب البخاري الآن بكل طيبة قلب(*) الشائعات السارية الواردة في هذه الصحيفة على أنها الحقيقة الموحى بها، وهي شائعات لاتتحلى في أي حال من الأحوال بقدر كاف من الأخلاقية بالنسبة إلى القراء الويستفاليين. وفي الحقيقة، كيف يستطيع المركب البخاري أن يرتاب في أن القرصان - الإبليس يملك على الأقل من الحزم الأخلاقي والوعي برسالة الصحافة الرفيعة بقدر ما يملك هو نفسه؟).

«أما ما إذا كان السيد تييرس بهذه الخطوة قد انتقل إلى صفوف الجمهوريين فمسألة لا تزال قيد النظر».

يا شيروسكي الشريف، إنك لا تدين بهذه «ما إذا" للقرصان، فرائحة الغابة التوتوبورجيه تفوح منها على بعد فرسخ كامل(**)! وعلى أي حال، فإنه يسمح لنفسه من جهة ثانية، بأن تضلله القرصان التي تدعم التجارة الحرة، بحيث ينسب إلى التبادل الحر(***) في فرنسا نجاحاً وأهمية ما أبعدها عن امتلاكهما.

«إن تكهناتنا بأن جميع البلدان الصناعية يجب أن تسلك الطريق نفسها التي سلكتها إنكلترا وتبلغ الهدف نفسه... تبدو إذن، أنها ليست على هذا القدر الكبير من الخطأ، ما دامت تتحقق الآن. وبالتالي، فإنه يبدو أننا، نحن «المنظرين غير العمليين»، نعرف الشروط الواقعية» (مرحى!) «بالضبط قدر معرفة «الرجال العمليين»، ونحكم عليها بصورة أفضل منهم، هؤلاء الذين يتباهون بعنفوان بتجربتهم ومعرفتهم بالشروط العملية».

(*) bona fida، باللاتينية في النص الأصلي.

(**) Cela sent la forêt teutoburgienne d'une liene، بالفرنسية في النص الأصلي.

(***) libre échange، بالفرنسية في النص الأصلي.

يا «للمنظر» التوتوبورجي التاعس! إنك لا «تعرف» حتى «الشروط الواقعية» للقرصان - الإبليس! (هذه الأشياء الجميلة ترد في الصفحات ٤٧٩).

عدد تشرين الثاني (نوفمبر):

فرنسا - «يحطم العلماء رؤوسهم عبثاً بصدد مصدر الفيضانات المتكررة غالباً. قبل بعض الوقت، اقتطعت بمرسوم من الأكاديمية الغابات المزدهرة فوق الجبال باعتبارها سبب الشر؛ ولقد أعيد غرسها في وقت لاحق، وظل الشر كما كان من قبل» (ص ٥٢٢).

«عبثاً» سوف «يحطم العلماء رؤوسهم» بشأن أين يكمن الهراء الأعظم:

١ - هل يعتقد الويستفالي أن الأكاديمية في فرنسا تستطيع أن تصدر المراسيم وتحصل على اقتطاع الغابات؟

٢ - هل يعتقد أن الغابات تقطع من أجل الخشب والمال الحاصل من بيعه، أم من أجل الفيضانات؟

٣- هل يعتقد أن العلماء يحطمون رؤوسهم بشأن سبب هذه الفيضانات؟

٤ - هل يعتقد أن الغابات كانت تعتبر في أي زمن أنها سبب الفيضانات، في حين يعرف كل طفل في فرنسا أن دمار الغابات بالضبط هو السبب؟

٥ - هل يعتقد أن الغابات يعاد غرسها، بينما لا نجد في أي مكان شكاوى أكثر مما نجد في فرنسا بشأن إهمال الغابات وبشأن القضاء على الغابات المتعاظم أبداً من دون أي اعتبار للتكاثر؟ (راجع، فضلاً عن المجلات المتخصصة، الإصلاح [*Reforme*]، وناسيونال [*National*]، والديمقراطية السلمية [*Démocratie pacifique*]، وصحفاً أخرى تنتسب إلى المعارضة خلال شهري تشرين الأول(أكتوبر) وتشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٤٦). إن الثور الويستفالي سيىء الحظ بكل المعاني. فهو إذا اتبع القرصان - الإبليس وقع في مأزق؛ وهو إذا اتبع عبقريته الخاصة وقع في مأزق أيضاً.

إن الاشتراكية الحقيقية، المرفوعة إلى القوة الثانية، قد حققت كما رأينا مآثر كبرى في مجال السياسة العليا. يا لها من حصافة، ويا له من حدس بالمقارنة مع التقارير السابقة عن

«الأحداث العالمية»! يا لها من معرفة شاملة «بالشروط الواقعية»! ومهما يكن من أمر، فإن «الشرط الواقعي» الأهم بالنسبة إلى المركب البخاري هو مركز الضباط البروسيين الملكيين. إن الملازم أنيكيه، الذي لم يكن ثمة سبيل إلى اجتنابه في الصحافة الدورية الألمانية طوال فترة من الزمن، والمناقشة الهامة في متحف بييليفلد عن حمل الخناجر وما يترتب على ذلك من الإجراءات الشرفية، الخ، تشكل المحتوى الرئيسي لأعداد تشرين الأول (أكتوبر) وتشرين الثاني (نوفمبر). وإننا لنعطي كذلك معلومات مثيرة للاهتمام عن المجلة الألمانية [*Deutsche zeitung*] التي لم تبصر النور، ومملكة الشحاذين الفرنسية التي هلكت في القرن السابع عشر، جرى وصفها من قبل مونتيل، وشروط أخرى لا تقل عن ذلك «واقعية». وفي خلال ذلك تظهر من حين لآخر إشارة ضرب (multiplication)[٢٨٧] لا تزال تمثل تماماً الأسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية وهي تكدس جميع شعاراتها ببراعة فائقة. إن النظرية الألمانية والممارسة الفرنسية يجب أن تتحدا، ويجب أن توضع الشيوعية موضع العمل كيما تستطيع الإنسانية أن توضع موضع العمل (ص ٤٥٥ - ٤٥٨)، الخ. ومن حين إلى آخر فإن دليلاً مماثلاً يذكر بالماضي يفلت بعد من الحمل أو حتى من الثور نفسه، من دون أن يعكر على أية حال أدنى تعكير التناسق الإلهي «للشروط الواقعية».

فلندع الآن الجسم الرئيسي من الجيش الويستفالي كيما نتابع مناورات فرقة منفصلة عنه اتخذت استحكاماتها في وادي فوير المبارك تحت تنورة نميزيس(Nemesis) عملاقة[٢٨٨]. إن الهر فر. شنيك (في دور بيرسوس *Persus*) قد حمل لفترة طويلة من الزمن درع غورغون الخاص بمرآة المجتمع أمام الجمهور، والحقيقة إنه حقق في ذلك نجاحاً باهراً، بحيث لم يمض الجمهور وحده لينام فوق مرآة المجتمع، بل إن مرآة المجتمع قد مضت هي الأخرى لتنام على الجمهور. ومهما يكن من أمر فإن صاحبنا بيرسوس رجل ماجن. ذلك أنه يسجل، بعدما بلغ هذه النتيجة التي يحسد عليها (العدد الأخير، الصفحة الأخيرة):

١ - إن مرآة المجتمع قد دالت؛

٢ - إنه، من المستحسن في المستقبل، تفادياً لأي تأخير، أن يوصي عليها بواسطة البريد. وبناء على ذلك، وبعدما صحح آخر أخطائه المطبعية، فإنه يمضي خارجاً.

ويستطيع المرء أن يرى سلفاً من هذا الاهتمام «بالشروط الواقعية» أننا نتعامل هنا أيضاً، مع الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية. وعلى أية حال، فإن ثمة فارقاً هاماً بين الحمل والثور وصاحبنا بيرسوس. فلا بد للمرء أن يعترف للحمل والثور ببقائهما مخلصين قدر الإمكان «للشروط الواقعية»، ألا وهي الشروط القائمة في ويستفاليا وفي ألمانيا عامة. وإن الدليل على ذلك مشهد الحمل المؤثر المذكور أعلاه. وإن الدليل على ذلك الأوصاف الدافئة التي يقدمها الثور عن الحياة السياسية الألمانية والتي لم يكن لنا بد من حذفها. فحين انتقلوا إلى وجهة نظرهم الجديدة، فإن ما اصطحبوه بصورة خاصة من الأسلوب البسيط هو المراءاة البسيطة وغير المزينة، الواقع الألماني؛ أما تبرئة الإنسان، والنظرية الألمانية، الخ، فقد تركت مختلف أنواع إشارات الضرب والنجوم الثانوية الأخرى. وإن الأمر مع مرآة المجتمع لعلى النقيض من ذلك تماماً. إن قائد الجيش بيرسوس يتعرى هنا قدر الإمكان من واقع المالكين الصغار الذي يترك أمر استغلاله لحاشيته ويرتفع، أميناً للخرافة، عالياً جداً في هواء النظرية الألمانية. وإنه لأعظم قدرة على إظهار بعض الاحتقار «للشروط الواقعية» لأنه يتخذ موقفاً أكثر تحديداً حتى درجة كبيرة. فإذا كانت النجوم الويستفالية المباشرة تمثل الأسلوب المركب، فإن بيرسوس إذن، هو كل ما في ألمانيا من أشياء أكثر تركيباً(*). وعلى اي حال، فإنه يتخذ دائماً في طيراناته الإيديولوجية الأعظم جسارة موقفه على «القاعدة المادية»، وهذا الأساس الأمين يمنحه الجرأة في الصراع الذي سوف يستذكره السادة غوتزكوف واوبيتز وشتاينمان وغيرهم من الأشخاص الهامين طوال السنوات المقبلة. ومهما يكن من أمر، فإن «القاعدة المادية» لصاحبنا بيرسوس تتألف بصورة رئيسية مما يلي[٢٨٩]:

١ - «لن يصبح الإنسان مختلفاً إلا مع نقض القاعدة المادية لمجتمعنا، التي هي الكسب الفردي» (العدد العاشر، ص ٥٣).

لو أن الأسلوب البسيط، الذي كثيراً ما تفوه بهذه الفكرة القديمة، عرف فقط أن الكسب الفردي هو القاعدة المادية لمجتمعنا، فقد كان يصيِّر الأسلوب المركب، وكان في مقدوره أن

(*) tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne، بالفرنسية في النص الأصلي.

يمضي، تحت رعاية صاحبنا بيرسوس، ليعيش حياة متواضعة وهادئة بورع وشرف عظيمين. لكنه بذلك لا يملك هو نفسه أية قاعدة مادية، وقد جرت الأمور مثلما كتب النبي غوته:

وإذا لم يكن يملك مؤخرة،

كيف يستطيع الإنسان النبيل أن يجلس؟[٢٩٠].

أما مبلغ هذه القاعدة، الكسب الفردي، «من المادية»، فهذا ما يمكن أن نتبينه، فيما تبينه، من الفقرة التالية:

«إن الأنانية، الكسب الفردي» (وبالتالي فهما متماثلان، وإذن، فإن «الأنانية» هي «قاعدة مادية أيضاً") «تمزق العالم بمبدأ كل لنفسه»، الخ. (ص ٥٣).

وهكذا، فإن» القاعدة المادية»هي التي «تشوش»، ليس بواسطة حقائق «مادية»، بل بواسطة «مبادئ مثالية». إن الفقر، كما هو معروف (أن بيرسوس نفسه يشرح ذلك في الموضع المذكور أعلاه لكل من ليس ذلك معروفاً لديه بعد)، هو كذلك أحد مظاهر «مجتمعنا». وإننا لنعلم على أية حال أنه ليست «القاعدة المادية، الكسب الفردي»، بل على النقيض من ذلك:

«المتسامي هو الذي أغرق الجنس البشري في الفقر». (ص ٥٤ - إن المقتطفات الثلاث جميعاً هي من مقالة واحدة).

ألا فليحرر «المتسامي» بأسرع وقت بيرسوس التاعس «من الفقر الذي أغرقته القاعدة المادية» فيه!

٢- «إن الكتلة الفعلية تدفع إلى الحركة لا بفعل فكرة، بل بفعل «مصلحة مفهومة جيداً»... وفي الثورة الاجتماعية، سوف تعدل أنانية الحزب المحافظ بالأنانية \الأنبل للشعب الذي هو في «حاجة إلى الخلاص» (شعب «في حاجة إلى الخلاص» يقوم بثورة)... «إن الشعب يقاتل في الحقيقة من أجل «مصلحته المفهومة جيداً» ضد المصلحة الوحشية والحصرية للأشخاص الفرديين، تدعمه وتؤيده قوة \أخلاقية وحمية لا تعرف الراحة» (العدد الثاني عشر، ص ٨٦).

إن «المصلحة المفهومة جيداً» لصاحبنا بيرسوس «الذي هو في حاجة إلى لخلاص»، والذي مما لا ريب فيه أنه «تدعمه وتؤيده قوة أخلاقية وحمية لا تعرف الراحة»، تستقيم في «مواجهة» «أنانية الحزب المحافظ» بواسطة «الأنانية الأنبل» الخاصة بالصمت، ذلك أنه لا «يدفع إلى الحركة حتى فكرة واحدة» من دون ان يعرّض للشبهة في الوقت نفسه الأسلوب المركب للاشتراكية الحقيقية.

٣- «إن البؤس عاقبة للملكية، التي هي ملكية خاصة وحصرية بطبيعتها!!» (العدد الثاني عشر، ص ٧٩).

٤- «لا يمكن تحديد أية رابطات مقصودة هنا، وعلى أية حال، فإذا كان المؤلف يقصد الرابطات الأنانية للرأسماليين، فقد نسي إذن، الرابطات الهامة للعمال اليدويين ضد السلطة الاعتباطية لأصحاب العمل!!» (العدد الثاني عشر، ص ٨٠).

إن بيرسوس أسعد حظاً. «فلا يمكن تحديد» أي نوع من الهراء كان يريد تأليفه. لكنه إذا كان قد «قصد» مجرد النوع الأسلوبي، فإنه إذن، لم «ينسَ» في أي حال من الأحوال الهراء المنطقي المتساوي «الأهمية». وفيما يتعلق بالرابطات، فإننا نشير فيما عدا ذلك إلى أننا نعطي المعلومات في الصفحة ٨٤ عن «رابطات بالمعنى الحقيقي للكلمة، ترفع وعي البروليتاريا وتطور المعارضة العنيفة»(!) «البروليتارية»(!!) «الكلية»(!!!) «ضد الشروط القائمة».

ولقد سبق لنا أن تحدثنا أعلاه، بخصوص الهر غرون، عن عادة الاشتراكيين الحقيقيين في تمثل النظريات التي لم يفهموها، وذلك بواسطة حفظ عبارات وشعارات منعزلة عن ظهر قلب[٢٩١]. لا يختلف الأسلوب المركب عن الأسلوب البسيط إلا بمقدار ما يتوافر بطريقة ملتوية من مثل هذه العبارات الطويلة غير المهضومة، وبالتالي المبتلعة على عجالة كبيرة، وبما يترتب على ذلك من مغص معوي رهيب. ولقد رأينا كيف أن «الشروط الواقعية» و«مسائل الاقتصاد السياسي» تبرز على نحو غير متوقع عند الويستفاليين عند كل كلمة، وكيف يجاهد بيرسوس المقدام بخصوص «القاعدة المادية» و«المصلحة المفهومة جيداً»

«للمعارضة البروليتارية». وفيما عدا ذلك، فإن هذا الفارس الأخير للمرآة يستخدم على هواه «إقطاعية المال» التي كان الأحرى به أن يتركها لمبتكرها فورييه. ولقد كان فهمه لمعنى هذا الشعار ضئيلاً جداً بحيث يؤكد في العدد الثاني عشر، ص ٧٨، أن «أرستقراطية مالكة قد خلقت في مكان الأرستقراطية الإقطاعية» بواسطة تلك الإقطاعية، الأمر الذي يترتب عليه:

١ - أن «إقطاعية المال»، تعني أن «الأرستقراطية المالكة»، «تخلق» نفسها؛

٢ - وأن «الأرستقراطية الإقطاعية» لم تكن أي نوع من «الأرستقراطية المالكة»، ومن ثم، فإنه يثني على الرأي القائل، في الصفحة ٢٩، إن «إقطاعية المال» (تعني أن المصرفيين الذين يشكل الرأسماليون الصغار والصناعيون الأصغر أتباعاً لهم، هذا إذا أراد المرء أن يتقيد بالصورة المجازية) وإقطاعية «الصناعة» (التي يشكل البروليتاريين أتباعاً لها) هما «إقطاعية واحدة فقط».

وإن الرغبة الفعلية التالية التي يعبر عنها فارس المرآة، وهي الرغبة التي تذكر المرء بأمل الويستفاليين البهيج، ترتبط كذلك بكل حرية «بالقاعدة المادية»، ألا وهي الرغبة في أن يعمد مجلس النواب الفرنسي لإلقاء سلسلة من المحاضرات في الاقتصاد السياسي عليهم من أجل بنائهم التوتوبورجي.

> «لكنه لا بد لنا من الإشارة إلى أننا لم نتعلم حتى الآن، من الأعداد المرسلة إلينا من فولكس تريبيون (النيويوركية) أي شيء على الإطلاق عن التجارة والصناعة في أميركا... إن نقص المعلومات المفيدة عن الشروط الصناعية والاقتصادية في أميركا، التي ينطلق منها دائماً «على أي حال» (حقاً؟) الإصلاح الاجتماعي»، الخ (العدد العاشر، ص ٥٦).

وهكذا فإن فولكس تريبيون، وهي صحيفة تسعى إلى القيام بالدعاية المباشرة في أميركا، هي موضع اللوم ليس لأنها تقوم بعملها بصورة خاطئة، بل لأنها توانت عن إعطاء «مرآة المجتمع» المعلومات المنورة» عن أشياء ليست لها بها أدنى علاقة على الإطلاق، على أي حال بالطريقة المطلوبة هنا. فمنذ أن أمسك بيرسوس «بالقاعدة المادية»، التي لا يدري ما عساه أن يصنع بها، فإنه يطلب من الجميع أن يقدموا إليه المعلومات عنها.

وفضلاً عن ذلك، فإن بيرسوس يخبرنا دائماً أن التنافس يجلب الدمار على الفئة الوسطى الصغيرة وأن:

«الترف في أسلوب اللباس... المسبب عن مواد ثقيلة.. لباعث على الضجر والملل» (العدد الثاني عشر، ص ٨٣ - المرجح أن بيرسوس يعتقد أن ثوباً من الحرير يضاهي في ثقله لباساً كاملاً من الدروع)، وقس على ذلك.

وحتى لا يراود القارئ أدنى شك بخصوص «القاعدة المادية» لأفكار بيرسوس فإنه يرد في الصفحة ٥٣ من العدد العاشر:

«إن الهر غوتزكوف يفعل حسناً إذا تعرف بادئ الأمر إلى العلم الألماني للمجتمع بحيث لا تعترض سبيله... ذكريات عن الشيوعيين الفرنسيين المحرمين، بابوف وكابيه».

وفي الصفحة ٥٢:

«تريد الشيوعية الألمانية أن تصور مجتمعاً يكون فيه العمل والمتعة أمراً واحداً ولا يكونان بعد الآن منفصلين بمكافأة خارجية».

ولقد رأينا أعلاه مما يستقيم كلا «العلم الألماني للمجتمع» والمجتمع الذي ينبغي «تصويره»، ولم نجد بذلك أنفسنا في المجتمع الأفضل على وجه الدقة.

وبقدر ما يتعلق الأمر برفاق فارس المرآة، فإنهم «يصورون» «مجتمعاً» باعثاً على الضجر حتى الدرجة القصوى. ولقد أخذوا على أنفسهم لفترة من الزمن أن يمثلوا دور العناية الإلهية بالنسبة إلى رجل المدينة والريف في ألمانيا. فليس ثمة قرميدة تقع من السطح أو طفل يسقط في الماء من دون معرفة وإرادة مرآة المجتمع. ومن حسن حظ الصحيفة القروية [Dorfzeitung]، التي جعلت هذا التنافس يشكل خطراً عليها، أن أخوية المرآة سرعان ما أقلعت عن هذا النشاط المتعب؛ لقد مضوا الواحد تلو الآخر يطلبون النوم من جراء الإعياء الشديد. وعبثاً جربت جميع الوسائل في سبيل إيقاظهم، في سبيل ضخ دماء حياتيه جديدة في الصحيفة؛ إن التأثير المتحجر لدرع غورغون قد أصاب المحررين أيضاً. وفي الختام وقف بيرسوس هناك وحده حاملاً درعه و«قاعدته المادية» - الصدر الحساس

الوحيد بين الأجداث»[٢٩٢]، وأن خط الخصر المستحيل لنميسيس العملاقة قد انهار أنقاضاً، وتوقفت مرآة المجتمع من الوجود.

السلام لرمادها؛ وفي هذه الأثناء، فلنستدر ونتطلع إلى كوكبة أخرى أكثر بريقاً في منطقة مجاورة من نصف الكرة الشمالي. إن الدب الأكبر أو الماجور بيتمان الدبي المظهر، يندفع نحونا متألقاً بذيل لامع؛ وإنه يسمى كذلك الكوكبة ذات السبعة كواكب، لأنه يظهر على الدوام برفقة ستة آخرين كيما يكمل الأوراق المطبوعة العشرين المطلوبة[٢٩٣]. يا له من بطل مغوار! وإذ ما ضجر من موقفه على أرجل أربع في الخريطة السماوية، فقد نهض أخيراً على قائمتيه الخلفيتين، وتسلح كما هو مكتوب: ارتدي إذن، بزة الخلق ونطاق القناعة؛ ثبت إلى كتفيك كتافتي الكلام المنمق وضع قبة الحماسة المثلثة الزوايا؛ زين صدرك الرجولي بصليب رتبة التضحية بالذات من الصنف الثالث؛ تقلد سيف كراهية الطغاة، وضع حذاء في قدميك كي تستطيع القيام بالدعاية بأقل قدر ممكن من تكاليف الإنتاج. إن ماجورنا، وقد تجهز على هذا الغرار، يتقدم في طليعة كتيبته، ويستل سيفه، ويصدر الأمر: إنتبه! وإنه ليلقي الخطبة التالية:

أيها الجنود! من أعالي تلك النافذة لدار النشر تتطلع إليكم أربعون ليرة ذهبية، أنظروا فيما حولكم، أيها الحماة المغاوير «للإصلاح الكلي للمجتمع»، هل ترون الشمس؟ إنها شمس أوسترليتز، التي تبشر بانتصارنا أيها الجنود!

> «إن الوعي بأننا نقاتل فقط من أجل الفقراء والمحرومين، من أجل المضللين والبائسين، ليعطينا الشجاعة والإقدام على المقاومة حتى النهاية. ليس ما ندافع عنه شيئاً فاتراًعلى الإطلاق، وليس ثمة شيء غير واضح»، (بل بالأحرى شيء مضطرب كل الاضطراب) «فيما نسعى إليه؛ وبالتالي فإننا مصممون، وعلى الرغم من كل شيء نظل مخلصين أبداً» «للشعب، للشعب المضطهد!" (المجلة الرينانية، المجلد الثاني، المقدمة).

تنكّب سلاحك! انتبه! - قدم سلاحك! - عاش النظام الاجتماعي الجديد، الذي نقحناه وفقاً لبابوف في ١٤ فصلاً و٦٣ بنداً من التضحيات الميدانية:

«ومن المؤكد أنه ليس من الأهمية بمكان في آخر الأمر ما إذا كانت الأمور ستصير إلى ما قررناه، لكنهاستكون مغايرة لما توهمه العدو، مغايرة لما كانت عليه حتى هذا الحين! إن جميع المؤسسات البغيضة، التي نشأت عن عمل دنيء استمر طوال قرون من أجل دمار الأمم والشعوب، سوف تفنى!» (المجلة الرينانية، المجلد الثاني، ص ٢٤٠).

فلتحل اللعنة على كل ذلك! انتبه! - انزل سلاحك! - يساراً در! - تفقد سلاحك! - استرح! - إلى الأمام سر! - لكن الدب هو بطبيعته حيوان ألماني حقيقي. فبعدما أثار بهذا الخطاب مرحى صاخبة عامة، وبذلك أنجز مأثرة من أعظم مآثر حقبتنا، فقد جلس في داره وأطلق العنان لقلبه العاشق الرقيق في قصيدة غنائية طويلة مؤثرة عن «النفاق» (المجلة الرينانية، المجلد الثاني، ص ١٢٩ - ١٤٩). ففي حقبتنا التي تفسخت وفسدت باطنياً بالجسد والروح على حد سواء بفعل دودة البحث عن الذات، ونصادف - يا لسؤ الحظ! - أفراداً لا يملكون قلوباً دافئة وخفاقة في صدورهم، ولم تمتلئ عيونهم قط بدمعة عطوف، ولا يمر في جماجمهم الجوفاء قط أي شعاع باهر من الحماسة للجنس البشري. أيها القارئ، إذا صادفت مثل هذا المرء فاجعله يقرأ «نفاق» الدب الأكبر، ولسوف يبكي، ويبكي، ويبكي! لسوف يرى ههنا مبلغ بؤسه وشقائه وعريه، ذلك أنه سواء أكان رجل لاهوت أم رجل قانون، فيزيائياً أم رجل دولة، تاجراً أم صانع مقشات أم حوذياً، فسوف يجد هنا كشفاً خاصاً عن النفاق الصرف الذي يميز كل حرفة على حدة، ولسوف يجد كيف أن النفاق يتخفى في كل مكان، وعلى الأخص كيف أن «لعنة المحامين لعنة ثقيلة الوطأة»، وإذا لم يحمله هذا كله على الندم وتعديل أساليبه، فإنه ليس إذن، أهلاً لأن يكون مولوداً في عصر الدب الأكبر. وفي الحقيقة إنه لا بد للمرء أن يكون دباًشريفاً، أو «طاهر الذيل» كما يقول الإنكليز، حتى يستشم نفاق العالم الشرير لدى كل خطوة. فحيثما تلفت الدب الأكبر يصادف النفاق، ولقد جرى له ما جرى لسابقيه في «حديقة الليلك»[٢٩٤].

آه! لو أنني قبعت في الزاوية

وأصغيت إلى الأحاديث البعيدة،

وشاهدت الهياج والارتباك،

فسوف استدير،

وأزمجر،

وأهرب إلى مكان ما،

وأتطلع حولي،

وأزمجر،

وأهرب مرة أخرى إلى مكان ما،

وأخيراً أستدير من جديد.

طبعاً، إذ كيف للمرء أن يفلت من النفاق في مجتمعنا المتفسح كلياً! لكن ذلك بائس!

«كل امرئ يستطيع أن يكون مفترياً، مغروراً، دنيئاً، ماكراً، وأي شيء آخر يخطر في بالك، لأن الشكل المناسب قد وجد». (ص ١٤٥).

وإن ذلك ليكفي في الحقيقة كي يبعث اليأس في المرء، على الأخص إذا كان الدب الأكبر.

و«أواه» «فإن العائلة قد تلوثت كذلك بالأكاذيب... وأن شبكة الأكاذيب تخترق العائلة مباشرة وتنتقل بالوراثة من عضو إلى آخر».

الويل، الويل ثلاثاً مضاعفة لرؤساء الأسر في وطن الإباء الألماني!

وعندئذٍ يعصف الجنون دفعة واحدة،

وتنفخ روح جبارة من الأنف،

وتنكشف الطبيعة الباطنة المتوحشة -

وينهض الدب الأكبر على قائمتيه الخلفيتين من جديد!

«اللعنة على الأنانية! ما أرهب تحويمك فوق رؤوس البشر! بأجنحتك السوداء... بزعيقك الحاد... اللعنة على الأنانية! ملايين وملايين العبيد المساكين... يبكون وينتحبون، ويشكون، وينوحون... اللعنة على الأنانية!... اللعنة على الأنانية!... عصابة من كهنة بعل!... أنفاس الطاعون... اللعنة على

الأنانية! شيطان الأنانية...» (ص ١٤٦ – ١٤٨).

وبعد ذلك هذا هو شعري الخشن يرتفع
راغباً عن الخدمة...
كل شجرة صغيرة مزروعة
تسخر مني! أولي هارباً من الخضرة اليانعة
والعشب الطري النظيف؛
إن شجرة البقس تهز أشواكها في وجهي.

***

أعمل حتى درجة الإعياء، وإذا بلغ التعب مني أشده
أستلقي عند الشلال الصناعي
وأفكر ملياً، وأبكي، وأقلق حتى أشارف على الموت.
لكن أواه! فليس من يسمع بؤسي
إلا الحوريات الزجاجية!

***

إن "النفاق»الأعظم الذي تتصف به هذه المناحة برمتها يستقيم في تبيان أن مثل هذا المزمور المصنوع من عبارات أدبية بالية وذكريات من الروايات هو وصف «للنفاق» في المجتمع الراهن، وفي الادعاء بأن المرء سوف يثور بصورة عنيفة من جراء هذا المصدر الباعث على القلق في سبيل الإنسانية المعذبة.

إن كل امرئ يملك بعض الاطلاع على خارطة السماء يعرف أن الدب الأكبر يصادف هنالك في حوار وثيق مع شخص ذي مظهر باعث على الضجر يمسك بعدد من الكلاب مقيدة إلى رسن ويدعى العواء. وإن هذا الحوار ليورد مجدداً في سماء الاشتراكية الحقيقية في الصفحات ٢٤١ – ٢٥٦ من المجلة الرينانية، المجلد الثاني. وإن دور العواء ليضطلع به الهر سيميغ نفسه الذي سبق أن ناقشنا أعلاه دراسته عن «الاشتراكية والشيوعية والإنسانية».

وإننا لنجد في حالته أننا في المجموعة السكسونية [*The saxon group*] التي يشكل هو كوكبها الأبرز، وهو كتب لهذا السبب مجلداً صغيراً عن الظروف في سكسونيا [*Sächsische Zustande*]. وفي المقطع الذي أوردناه يطلق الدب الأكبر زمجرة راضية بخصوص هذا المجلد الصغير ويتلو صفحات كاملة منه «بأعظم الرضا»(٢٩٥). وإن هذه المقتطفات لكافية من أجل وسم الكتيب برمته، وهي على الرحب والسعة ما دامت كتابات العواء لا يمكن الحصول عليها في الخارج بأية طريقة أخرى.

وعلى الرغم من أن العواء هبط في الظروف السكسونية من أعالي تأمله إلى «الظروف الواقعية»، فإنه لا يزال ينتمي، مع مجموعته السكسونية بكاملها، وكذلك الدب الأكبر، جسداً وروحاً، إلى الأسلوب البسيط للاشتراكية الحقيقية. وعلى العموم، فإن الأسلوب المركب قد استنفد مع الويستفاليين وأخوية المرآة، وخاصة مع الحمل والثور وبيرسوس. وبالتالي، فإن المجموعة السكسكونية وسائر المجموعات الأخرى لا تقدم لنا سوى تطورات تالية للاشتراكية الحقيقية البسيطة التي وصفناها أعلاه.

إن العواء، بوصفه بورجوازياً وواصفاً للدولة الدستورية الألمانية النموذجية، يطلق بادئ الأمر أحد كلابه ضد الليبراليين. وليست بنا حاجة ماسة إلى دراسة هذه الخطبة التقريعية الرائعة ما دامت لا تزيد، مثلها كمثل جميع الخطب الأخرى المماثلة للاشتراكيين الحقيقيين، عن كونها جرمنة تافهة لنقد الموضوع نفسه من قبل الاشتراكيين الفرنسيين. إن العواء ليقف بالضبط مثل موقف الرأسماليين؛ وإذا شئنا أن نستخدم كلماته بالذات، فإنه يملك «المنتجات الإنتاجية من قبل العمال» الفرنسيين وممثليهم الأدبيين «كنتيجة للميراث الأعمى لرؤوس الأموال الأجنبية» (المجلة الرينانية، المجلد الثاني، ص ٢٥٦). وهو لم يفعل حتى جرمنتها، لأن آخرين قد فعلوا ذلك قبله، (راجع الحوليات الألمانية والمجلة الرينانية، المجلد الأول، الخ.) إن كل ما فعله هو توسيع هذا «الميراث الأعمى» بنوع خاص من «العمى» ليس هو ألمانياً فحسب، بل سكسونياً بصورة خاصة. وهكذا فإنه يقول: (المصدر نفسه، ص ٢٤٣) إن الليبراليين قد «أيدوا الإجراءات القضائية العامة كيما يتمكنوا من إلقاء تمارينهم البلاغية أمام مجلس القضاء»! وهكذا فإن العواء، بالرغم من حماسته

القائمة ضد البورجوازية والرأسماليين، الخ، لا يرى في الليبراليين صورة أولئك بقدر ما يرى فيهم خدمهم المأجورين، يعني المحامين.

إن نتيجة الاستقصاءات التي يقوم بها صاحبنا العواء في الليبرالية لجديرة بالإشارة إليها. إن الاشتراكية الحقيقية لم يسبق لها قط من قبل أن عبّرت بمثل هذا الوضوح عن اتجاهها الرجعي سياسياً:

«لكن أنتم... البروليتاريون... الذين سمحتم لأنفسكم من قبل بأن تتحركوا بفضل هؤلاء البورجوازيين الليبراليين وبأن تنحرفوا عن جادة الصواب إلى الشغب (فكروا في عام ١٨٣٠)، كونوا حذرين ألا تؤيدوهم في جهودهم وصراعاتهم... دعوهم يقاتلون لوحدهم من أجل... ما بدأوا القتال من أجله في سبيل مصالحهم الخاصة وحدها؛ وقبل كل شيء، لا تشتركوا في الثورات السياسية في أي وقت كان. هذه الثورات التي صدرت على الدوام عن أقلية ساخطة تود، من جراء شبقها إلى السلطة، أن تقلب السلطة الحاكمة وتستولي على الحكم». (ص ٢٤٦ - ٢٥٤).

إن للعواء حقاً مشروعاً حتى الدرجة القصوى في شكر الحكومة السكسونية الملكية - إن أكليل الفيجن[٢٩٦] هو أقل مكافأة يمكن أن تقدمها الحكومة إليه. وإذا أمكن أن يخطر في البال أن البروليتاريا الألمانية سوف تتبع نصيحته، فإن وجود الدولة الإقطاعية، وفئة المالكين الصغار، الفلاحية البيروقراطية النموذجية لسكسونيا سوف يصبح مضموناً لفترة طويلة من الزمن. إن العواء يحلم في أن ما يصلح لفرنسا وإنكلترا، حيث تحكم البورجوازية، يجب أن يكون صالحاً أيضاً، من أجل سكسونيا، حيث لاتزال البورجوازية بعيدة عن تسلم مقاليد الحكم، وفيما عدا ذلك، فإن العواء يستطيع أن يقرأ كل يوم في الصحف البروليتارية الصادرة في فرنسا وإنكلترا كيف أنه من المحال على البروليتاريا حتى في هذين البلدين أن تظل لا مبالية بالمسائل التي لا تتعلق في حقيقة الأمر إلا بالمصلحة المباشرة للبورجوازية أو قسم من هذه البورجوازية. وإن مثل هذه المسائل، في عداد مسائل عديدة، هي في إنكلترا سحب اعتراف الدولة بالكنيسة، وما يسمى التسوية العادلة للدين الوطني، والضرائب المباشرة؛

وفي فرنسا توسيع الضرائب بحيث تشمل فئة المالكين الصغار، ونقض المكوس المدنية، الخ.

وأخيراً، فإن كل ما ينادى به في سكسونيا من «حرية الفكر هو مجرد زبد ضائع... صراع شفهي»، وليس السبب في ذلك أن شيئاً لم يتحقق بفضلها وأن البورجوازية لم تتقدم خطوة واحدة، بل إن السبب في ذلك هو أنكم، «أنتم» الليبراليون، «لا تتمكنون بذلك من تحقيق أي علاج أساسي للمجتمع المريض» (ص ٢٤٩)؛ وإن قدرتهم على ذلك لتتضاءل ما داموا لا يعتبرون مطلقاً أن المجتمع يعاني المرض.

ولنكتف بهذا القدر. في الصفحة ٢٤٨ يطلق العواء كلباً نباحاً اقتصادياً آخر.

> في لايبزيغ...«نهضت من جديد أقسام كاملة من المدينة» (إن العواء يعرف أقساماً من المدينة «نهضت» ليس «من جديد»، بل قديماً منذ البداية). «وعلى أي حال، فقد نشأ في هذا المجال تفاوت جائر فيما يتعلق بالمباني، بمعنى انعدام المساكن لقاء» (!) «سعر متوسط. إن كل بانٍ لبيت جديد لا يهيئ المباني، في سبيل فائدة أعلى» (!) كان يجب أن يقول في سبيل \أجر \أعلى) «إلا من أجل استخدامها من قبل أسر كبيرة؛ ومن جراء نقص الأنواع الأخرى من المساكن، فإن عائلات كثيرة تضطر أن تستأجر مباني أكبر مما تحتاج إليه أو تستطيع أن تدفع أجراً لقاءه، وهكذا\ تتراكم الديون، والحجوزات، والاعتراضات على الكمبيالات، وقس على ذلك!» (إن هذه (!) تستأهل (!) أخرى). «وباختصار، فإن الطبقة المتوسطة مقدر لها بكل وضوح أن تعتصر».

ولا يستطيع المرء إلا أن يعجب بالبساطة البدائية لهذا الكلب الاقتصادي النباح! إن العواء يرى أن فئة المالكين الصغارفي مدينة لايبزيغ المستنيرة تتعرض للدمار بطريقة تبعث فينا قدراً كبيراً من البهجة، «وفي أيامنا الحاضرة، حيث طمست جميع الفروق في النوع الإنساني» (ص ٢٥١)، كان يجب أن تلقى هذه الظاهرة الترحيب نفسه من قبله. وعلى أية حال: فإن العكس هو ما يحدث، إذ إن هذه الظاهرة تقلقه وتحمله على البحث عن سببها. وإنه ليجد هذا السبب في خبث بناة المساكن المضاربين، الذين يسعون إلى إسكان كل خياط

أو صانع قفازات في قصر لقاء أجر باهظ. إن «بناة المساكن الجديدة» في لايبزيغ هم- كما يشرح العواء ذلك في اللغة السكسونية الأشد خراقة وغموضاً - فلا يمكن أن تسمى ألمانية - متفوقون على جميع قوانين التنافس. إنهم يبنون مساكن أغلى مما يتطلبه الزبائن لها، ولا يتكيفون مع حالة السوق، بل مع «فائدة أعلى»؛ وفيما كان يجب أن تكون عاقبة ذلك في كل مكان أن يؤجروا مساكنهم بسعر أدنى، فإنهم ينجحون في لايبزيغ في إخضاع السوق لرغباتهم ويجبرون المستأجرين على تدمير أنفسهم بالأجور الأعلى؛ إن العواء قد حسب البعوضة فيلاً، والتفاوت المؤقت بين العرض والطلب في سوق الإسكان أوضاعاً دائمة، والحقيقة أنه حسبه السبب في إفلاس فئة المالكين الصغار. بيد أن الاشتراكية السكسونية يمكن أن تغتفر لها مثل هذه البساطة في التفكير ما دامت:

«تنجز عملاً جديراً بالإنسان، وسوف يباركها من أجله البشر جميعاً» (ص ٢٤٢).

إننا نعرف من قبل أن الاشتراكية الحقيقية مصابة بوسواس عظيم، ومهما يكن من أمر، فإن المرء يمكن أن ينطوي على الأمل في أن العواء، الذي أبان عن مثل تلك الجرأة الرائعة في الحكم في المجلد الأول من المجلة الرينانية، سوف يكون بريئاً من ذلك الداء أبداً. إن العواء يطلق، في الصفحتين ٢٥٢، ٢٥٣، الكلب النباح التالي، وبذلك يبعث الإشراق في قلب الدب الأكبر.

«مباراة الرماية في درسدن... احتفال شعبي، ولا يستطيع المرء إلا بكل صعوبة أن يخطو إلى المروج قبل أن يصادف المزامير النائحة التي ينفخ فيها العميان الذين لا يرضيهم الدستور... ويثور من جراء الصيحات السوقية التي يطلقها «الفنانون» الذين يسلون بالتواءات أعضائهم مجتمعاً ذو بنية ملتوية، باعثة على النفوربصورة شيطانية».

(حين يقف راقص على الحبل على رأسه، فإن ذلك يعني بالنسبة إلى العواء العالم الحاضر المقلوب رأساً على عقب؛ إن المعنى الصوفي لدولاب دائر هو الإفلاس؛ إن سر سباق البيضة والملعقة هو مسلك كاتب اشتراكي حقاً يخطو في بعض الأحيان، بالرغم

من جميع «الالتواءات»، خطوة فاسدة ويلطخ «قاعدته المادية» بأسرها بمح البيض؛ وإن المزمار يعني دستوراً لا يرضي؛ وإن قيثارة اليهودي تعني حرية الصحافة التي لا ترضي؛ وإن دكاناً لبيع الثياب العتيقة يعني الاشتراكية الحقيقية، التي لا ترضي هي الأخرى. وإن العواء، الغارق في هذه الرمزية، ليضرب على وجهه متنهداً وسط الحشد وينتهي، كما فعل بيرسوس من قبله، إلى الإحساس الفخور بأنه «القلب الوحيد بين الأبالسة»).

«وهناك في الخيم يمارس أصحاب بيوت الدعارة... تجارتهم المخزية» (ويتلو ذلك خطبة طويلة في الموضوع)... «أيها البغاء، أيها الشيطان التي تنفث الطاعون، أنت الثمرة الأخيرة لمجتمعنا الراهن» (ليست \الأخيرة دائماً، فلربما كان ثمة ابن غير شرعي في وقت لاحق)... «أستطيع أن أروي قصصاً عن كيف رمت فتاة بنفسها عند قدمي رجل غريب»... (وتعقب القصة ذلك)... «أستطيع أن أروي قصصاً، لكن لا، لن أفعل» (في الحقيقة إنه روى القصة لتوه). «كلا، إنه لا يتهم الضحايا المساكين للعوز والإغواء، لكنه يجر أمام مقعد القاضي القوادين الوقحين... لا، لا، حتى ليس هؤلاء! ما الذي فعلوه غير ما يفعله الآخرون، فهم يمارسون تجارتهم، حيث يمارس الجميع التجارة»، الخ.

وهكذا فإن الاشتراكي الحقيقي ينقل اللوم بأسره عن عاتق الأفراد ويضعه على عاتق «المجتمع» الذي هو معصوم. الجميع يفعلون ذلك(٢٩٧)، والمسألة هي في آخر الأمر أن نظل أصدقاء طيبين مع العالم جميعاً. إن المظهر المميز للبغاء، ألا وهو كونه الاستثمار الأكثر حسية، الاستثمار الذي يتناول الجسد الحي، للبروليتاريا من قبل البورجوازية، المظهر حيث يعاني «محور العملية» (ص ٢٥٣) الإفلاس مع حساء الفقير الأخلاقي الخاص به، وحيث يبدأ الهوى، الحقد الطبقي المتعطش إلى الثأر هذا المظهر مجهول من الاشتراكية الحقيقية، وبدلاً من ذلك فإنها تتفجع في العاهرات على مساعدات البقالين المفلسين ورئيسات العاملات الحقيرات اللائي لم يعد يستطيع بعد الآن أن يعجب فيهن

«بمأثرة الإبداع»، «الوردة المتفتحة المغمورة بعطر المشاعر الأقدس والألطف» أيها المغفل الصغير المسكين(*)!

إن وردة الاشتراكية السكسونية [*The Flower of saxon socialism*] هي صحيفة أسبوعية صغيرة بعنوان: البنفسج. أوراق غير ضارة من أجل النقد الحديث [*Velcherr Blâtter für die harmlose moderne kritik*][٢٩٨]، يحررها ويصدرها غ. شلوسيل في باوتزن. وهكذا فإن «البنفسج» هو في واقع الأمر زهر الربيع(**)، وإن هذه الورود الرقيقة قد وصفت كما يلي في مجلة ترير [Trier′sche Zeitung][٢٩٩] (١٢ كانون الثاني (يناير) من هذا العام) من قبل مراسل من لايبزيغ هو كذلك أحد أفراد هذا الفريق:

«يمكننا أن نحقق تقدماً في البنفسج، وتطوراً في الآداب السكسونية؛ وإن هذه الصحيفة، بالرغم من صغر سنها، توفق بكل حمية بين الفتور السياسي السكسوني القديم والنظرية الاجتماعية للأيام الحاضرة».

إن «الفتور السكسوني القديم» ليس على ما يكفي من الفتور بالنسبة إلى هؤلاء السكسونيين الرؤساء، فلا بد لهم أن يقسموه إلى نصفين مرة أخرى بواسطة «مصالحته» [reconciling]، ليس في ذلك أي «ضرر» على الإطلاق!

ولقد تدبرنا أمرنا كي نطلع على واحدة فقط من هذه البنفسجات؛ لكن:

كانت بنفسجية حبيبة؛

وإن تكن محنية الرأس ومجهولة[٣٠٠].

وفي هذا العدد - الأول لعام ١٨٤٧ - يضع العواء بعض الأشعار الصغيرة التزينية كتقدير عند أقدام سيدات «حديثات غير ضارات». وإنه ليتقرر هناك، فيما يتقرر:

وإن شوكة حقد الطغاة.

تزين حتى قلوب النساء الرقيقة[٣٠١]-

(*) Pauvre petit bonhomme، بالفرنسية في النص الأصلي.

(**) إن الكلمة الألمانية من أجل زهرة الربيع «Schlusselblumen»(زهرة شلوسيل).

وتلك مقارنة لا بد أن جرأتها قد «زينت» في هذه الأثناء «القلب الرقيق» لصاحبنا العواء «بشوكة» وخزات الضمير.

«وليس \الغنج السبب الوحيد في توردها».

أيمكن للعواء، الذي «يستطيع أن يروي قصصاً» في الحقيقة، لكنه «لن» يرويها لأنه قد سبق له أن رواها، والذي لا يتحدث عن شوكة أخرى غير شوكة «حقد الطغاة»، أيمكن لهذا الرجل المثقف والمحترم أن يكون قادراً حقاً على جعل «الوجنات الجميلة» للنساء والآنسات «تتورد» بواسطة «الغنج» الغامض؟

وليس الغنج السبب الوحيد في توردها.
إنها تتورد من جراء غضب حب الحرية،
متألقة مقدسة، هذه الخدود الجميلة
التي تزهر جذابة مثل الورود.

ومما لا ريب فيه أن تورد «غضب حب الحرية» يجب أن يتميز بكل سهولة، بفضل لون أكثر حياء وأخلاقية «ولمعاناً» من تورد «الغنج» الأحمر الغامق، وبصورة خاصة بالنسبة إلى رجل مثل العواء الذي لا يستطيع أن يميز «شوكة حقد الطغاة» من جميع «الأشواك» الأخرى.

إن \البنفسج يعطينا فرصة مباشرة للتعرف إلى إحدى تلك الجميلات اللائي «تزين شوكة حقد الطغاة قلوبهن الرقيقة» واللائي «تتورد خدودهن الجميلة بغضب حب الحرية، متألقة مقدسة»، إنني أقصد \أندروميدا\ السماء الاشتراكية حقاً (فرولن لويز أوتو)، المرأة الحديثة المقيدة إلى صخرة الشروط غير الطبيعية والمغتسلة بزبد المستبقيات القديمة، التي تقدم «نقداً حديثاً غير ضار» للأعمال الشعرية لألفريد مايسنر. إنه لمشهد غريب، لكنه مشهد فاتن، كيف تناضل الحماسة المتدفقة هنا ضد التواضع الرقيق عند الفتاة الألمانية، الحماسة «لملك الشعراء» الذي يهز الأوتار الأعمق للقلب الأنثوي ويستخرج منها ألحاناً من التكريم تحاذي المشاعر الأعمق والأرق، ألحاناً هي في صراحتها البريئة أروع مكافأة ينالها المغني.

وإن المرء ليصغي إلى هذه الاعترافات المتملقة الصادرة عن نفس عذراء في كل بدائيتها الساذجة، هذه العذراء التي تظل أشياء كثيرة في هذا العالم الشرير غامضة بالنسبة إليها. وإن المرء ليسمع ويتذكر أن جميع الأشياء طاهرة عند النفس الطاهرة.

في الحقيقة إن «العاطفية العميقة التي تسود قصائد مايسنر لا يمكن إلا أن يحس بها فحسب، لكن لا يمكن في أي حال من الأحوال أن تعزى إلى أولئك العاجزين عن الإحساس بها. إن هذه الأغاني هي الانعكاس الذهبي للنيران اللاهبة التي سمح لها الشاعر في قداسة قلبه أن تتأجج كذبيحة على مذبح الحرية، انعكاس يذكرنا لمعانه بكلمات شيللر: إن الأجيال اللاحقة سوف تغفل المؤلف الذي لم يكن أكثر من أعماله - إننا نشعر هنا، أن هذ الشاعر نفسه هو شيء أكثر من أغانيه الجميلة» (بكل تأكيد، يا فرولن أندروميدا، بكل تأكيد)، «وإن فيه شيئاً لا يمكن التعبير عنه، شيئاً «فوق جميع المظاهر»، على حد تعبير هاملت». (إيه، أنت أيها المالك المنذر، أنت!)[٣٠٢] «إن هذا الشيء هو ما يفتقر إليه العديدون من شعراء الحرية، على سبيل المثال كلياً في هوفمان فون فالرسليبن وبروتز» (أتلك هي الحال حقاً؟): «وجزئياً أيضاً في هيرفيغ وفرايليغر، إن هذا الشيء ربما كان العبقرية».

ربما كانت «شوكة» العواء، أيتها الآنسة الجميلة!

وتقرر المقالة نفسها:

«ومهما يكن من شيء: فإن للنقد واجبه - بيد أن النقد يتراءى لي متخشباً حتى درجة كبيرة بالقياس إلى مثل هذا الشاعر».

يا للعذرية! من المؤكد أن نفساً نقية شابة، نفساً تخص فتاة عذراء، لا بد أن «تتراءى» في عيني ذاتها «متخشبة حتى درجة كبيرة» بالقياس إلى شاعر يملك مثل هذا «الشيء» الرائع.

ونمضي في القراءة حتى آخر مقطع شعري، مما ينبغي أن يبقى وفياً لذكرانا جميعاً:

«في ذاكرة كل واحد منا:

ومع ذلك فلا بد أن ذلك اليوم

سيأتي أخيراً...
عندئذ تجلس الشعوب، متعاقدة الأيدي،
مثل الأطفال في قاعة السموات الكبرى،
ومرة أخرى سوف تدار الكأس،
كأس الحب في عرس حب الشعوب».

وعندئذ فإن فرولن أندروميدا سوف تستغرق في صمت بليغ، «مثل طفل متعاقد اليدين». فلنأخذ حذرنا من أن نعكر صفوها.

ولا بد أن قراءنا أصبحوا في لهفة بعد هذا كله إلى معرفة أوثق «بملك الشعراء»، ألفرد مايسنر، و«بشيئه» (*Alfred Meissner and his «something»*) . إنه الجوزاء في السماء الاشتراكية الحقيقية، وفي الحقيقة إنه لا يعيب مركزه مطلقاً. إنه يتقلد سيف الشعر المتألق، ويلتف «بمعطفه من الحزن» (ص ٦٧ وص ٢٦٠ من ديوان مايسنر: قصائد [*Gedichte*]، الطبعة الثانية، لايبزيغ ١٨٤٦)، ويلوح في قبضته القوية بعصا الغموض الذي يبطح بها أرضاً جميع خصوم القضية الصالحة. وعند عقبيه بتأثره مثل كلب صغير رجل يدعى موريتز هارتمان يطلق هو الآخر في سبيل القضية الصالحة نباحاً قوياً تحت عنوان: الكأس والسيف [*Kelch und Sehwert*] (لايبزيغ ١٨٤٥). وإذا شئنا أن نتحدث بعبارات أرضية، فإننا دخلنا مع هذين البطلين منطقة قد قدمت لفترة طويلة من الزمن فيما مضى مجندين أقوياء عديدين للاشتراكية الحقيقية... تلك هي الغابات البوهيمية.

وكما هو معروف جيداً، فقد كان كارل مور الاشتراكي الحقيقي الأول في الغابات البوهيمية. ولم يحالفه النجاح في إنجاز عمل التجديد حتى النهاية؛ لم تفهمه حقبته، وقد سلم نفسه للعدالة. ولقد عمد مايسنر الجوزاء إلى تأثر خطوات هذا الوجه النبيل وأراد - بروحه على الأقل - أن يقرب عمله الرفيع من هدفه. ولقد كان إلى جانبه، هو كارل مور الثاني، مساعده سابق الذكر موريتز هارتمان، الكلب الأصغر [Canis minor](٣٠٣) - في دور شوايتزر المحترم - الذي يحيي الله والملك والوطن والأم بطريقة غنائية، ويذرف بصورة خاصة دموع الذكرى الشاكرة عند ضريح ذلك الإنسان البسيط، القيصر جوزيف.

وفيما يتعلق ببقية الجماعة، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أن أياً منهم لم يظهر بعد فيما يبدو ما يكفي من الفهم والذكاء كي يقوم بدور شبيغيلبرغ[٣٠٤].

وإنه لمن الواضح من النظرة الأولى أن كارل مور الثاني ليس بالرجل العادي. لقد تعلم الألمانية في مدرسة كارل بيك، وبالتالي كان أسلوبه في الحديث يتحلى بأكثر من الأبهة الشرقية. فعنده أن الإيمان «فراشة» (ص ١٣) والقلب «وردة» (ص ١٦)، وفيما بعد «غابة مهجورة» (ص ٢٤)، وأخيراً «نسر» (ص ٣١). وعنده أن السماء في الأمسيات هي: (ص ٦٥).

حمراء مرصعة بالنجوم، مثل محجر العين
من دون عين ومن دون ضياء ومن دون نفس.
إن ابتسامة حبيبته «طفل من أبناء الأرض يداعب أبناء لله» (ص ١٩).

ومهما يكن من أمر، فإن ما يميزه من الفنانين العاديين أكثر من لغته المبهرجة المليئة بالصور هو سأمه الهائل من العالم. وبذلك فإنه يبرهن على أنه ابن حقيقي وخليفة لكارل مور الأول، بالضبط مثلما يبرهن في الصفحة ٦٥ على أن «السأم العاصف من العالم» هو أحد المتطلبات الأولى عند كل «مخلص للعالم». وفي الحقيقة إن مور- الجوزاء، بقدر ما يتعلق الأمر بالسأم من العالم، يتجاوز جميع سابقيه ومنافسيه. فلنصغ إلى ما يقوله هو نفسه:

«إذا ما صلبت بالأسى، فقد مت» (ص ٧). «هذا القلب المهدى إلى الموت» (ص ٨). «ذهني مظلم» (ص ١٠). وعنده أن " العذاب القديم يردد عويله في غابة القلب المهجورة» (ص ٢٤). «إنه ليكون من الأفضل ألا يكون المرء قد ولد قط، لكن الموت أيضاً يكون حسناً" (ص ٢٩).

في هذه الساعة الشريرة المرة،
حين ينساك العالم البارد،
اعترف يا قلبي من خلال شفتيك الشاحبتين
بأنك بائس بصورة لا يمكن التعبير عنها(ص ٣٠).

وفي الصفحة ١٠٠ «يدمى من جراح خفية عديدة»، وفي الصفحة ١٠١ يحس بأنه

منزعج جداً من أجل الجنس البشري، بحيث لا بد له أن يضغط ذراعيه «بشدة مثل ملقطين... حول صدره الذي يهدد بالانفجار». وفي الصفحة ٧٩ يكون طائراً كركياً قد أطلقت عليه النار، فهو لا يستطيع أن يطير إلى الجنوب في الخريف مع رفاقه، فهو يتعثر في الأدغال «بقوادمه التي اخترقها الرصاص» و«يصفق بجناحيه العريضين الملطخين بالدماء» (ص ٧٨). من أين تصدر جميع هذه الآلام؟ أتكون جميع هذه التفجعات مجرد أنين حب يومي على طريقة فرثر، وقد ضاعف الاستياء منها بسبب الآلام الشخصية لشاعرنا؟ أبداً. إن شاعرنا قد عانى بالفعل قدراً كبيراً من الألم، لكنه عرف كيف يشتق مظهراً عاماً من جميع آلامه، وإنه كثيراً ما يشير، مثلاً في الصفحة ٦٤، إلى أن النساء قد مارسن بحقه خدعاً مزعجة عديدة (وذلك هو القدر المألوف للألمان، وبصورة خاصة الشعراء)، وأنه مر بتجارب عديدة في حياته، ولكن ذلك كله إنما يبرهن له على شر العالم والحاجة إلى تغيير الشروط الاجتماعية. وليس ألفريد مايسنر هو الذي تألم في شخصه، بل الجنس البشري، وبالتالي، فإنه يستخلص من جميع عذاباته أن كون المرء إنساناً يشكل قدراً عظيماً وعبئاً ثقيلاً من العذاب.

إيه ايها العذاب العذب للكينونة إنساناً (ص ٩٠). مهما تقلبت بك الأحوال،

كيف تتحمل بكل شجاعة النير الثقيل لكونك إنساناً (ص ٦٦).

إيه أيها الألم العذب، إيه أيتها اللعنة المباركة،

إيه أيها العذاب العذب للكينونة إنساناً (ص ٩٠)

وفي عالمنا الجاحد لا يمكن لمثل هذا الألم النبيل أن يعتمد إلا على اللامبالاة والصد المهين والاستهزاء. وتلك هي تجربة كارل مور الثاني أيضاً، ولقد سبق أن رأينا أعلاه أن «العالم البارد ينساه»، وبهذا الصدد، فإن الإخفاق المريع هومن نصيبه حقاً:

كيما أتقي سخرية البشر الباردة

بنيت لنفسي سجناً بارداً مثل القبر (ص ٢٢٧).

وإنه ليسعى بعد في إحدى المناسبات كي يرفع من شجاعته:

أنت، أيها المنافق الشاحب، الذي تسعى إلي كي تبغضني

سمٍّ لي ألماً لم يحز في قلبي،
أو هوىً رفيعاً لم يلهب صدري (ص ٢١٢).

لكن الأمر يصبح في آخر الأمر شاقاً جداً بالنسبة إليه؛ إنه ينسحب، وفي الصفحة ٦٥ يمضي «إلى البرية»، وفي الصفحة ٧٠ «إلى الصحراء الجبلية»؛ مثل كارل مور الأول بالضبط. وإنه ليوضح الأمر هنا له بتيار متدفق من الأمثلة - لأن جميع \الأشياء تتألم، مثلاً: الحمل الذي يمزقه النسر إرباً يتألم، والصقر يتألم، والقصب الذي يخشخش في الريح يتألم - «ما أصغر الآلام البشرية»، وما أقل ما تبقى له في الحقيقة، سوى «أن يفرح ويغني». ومهما يكن من أمر، فلما كان «الفرح» لا يتفق وذوقه كلياً، ولما كان «الغناء» لا يناسبه مطلقاً فيما يبدو، فإنه ينطلق قدماً كيما يسمع «الأصوات في المروج». وإن نصيبه لأسوأ هنا. إن ثلاثة فرسان يتجهون إليه الواحد تلو الآخر ويقدمون إليه بكلمات جافة النصيحة الطيبة بأن عليه أن يدفن نفسه:

إصغ! ليكون من الأفضل لك...
لو دفنت نفسك تحت أوراق جافة
ومت مغطى بالعشب والأرض الندية (ص ٧٥).

تلك قمة عذاباته. إن الكائنات البشرية تزدريه وتزدري حزنه؛ ويلتفت إلى الطبيعة، لكنه لا يصادف هنا أيضاً سوى وجوه بغيضة وأجوبة قاسية، وبعدما أبرز الألم الموجع الذي ينتاب كارل مور الثاني أمامنا «جناحيه العريضين الملطخين بالدماء» حتى بعث فينا القرف، نجد (ص ٢١١) رباعية يعتقد الشاعر فيها أن من واجبه الدفاع عن نفسه:

... لأنني أعنى بجراحي وأتحمل ألمي
بصمت وبصورة دفينة
لأن فمي يرفض أن يشكو
ولا يستعرض المساوئ الرهيبة!

لكن «مخلص العالم» لا يكفي أن يكون مبتلياً بالألم، بل يجب أن يكون متوحشاً أيضاً. وبالتالي فإن «عاصفة متوحشة من الهوى تهب في صدره» (ص ٢٤)، وحين يحب،

فإن «شموسه تلتهب بحرارة» (ص ١٧)؛ إن «عشقه بريق صاعقة، وشعره عاصفة» (ص ٦٨). وسرعان ما سوف نصادف أمثلة عن مقدار وحشية همجيته.

فلنلقِ نظرة سريعة إلى بعض القصائد الاشتراكية لمور - الجوزاء.

من الصفحة ١٠٠ حتى الصفحة ١٠٦ بسط «جناحيه العريضين الملطخين بالدماء» كيما يراقب أثناء طيرانه شرور المجتمع الراهن. وإنه ليركض عبر شوارع لايبزيغ في صورة هائجة من «السأم المتوحش من العالم». إن الليل فيما حوله وفي قلبه. وأخيراً يتوقف. إن شيطاناً غريباً يتقدم إليه ويسأله في لهجة حارس ليلي عما يفعله في الشارع في مثل هذا الوقت المتأخر. إن كارل مور الثاني، الذي كان في تلك اللحظة بالذات مشغولاً بضغط «ملقطي» ذراعيه على جوف صدره الذي كان «يهدد بالانفجار» ليحدق «بالشموس المتألقة بحرارة» في عينيه في وجه الشيطان بوحشية وينفجر أخيراً قائلاً (ص ١٠٢):

إذا ما استيقظت في سماء الإيمان المرصعة بالنجوم،
فقد رأيت بكل وضوح في ضوء الروح:
إن ذلك الذي كان في الجلجلة
لم يحقق بعد خلاص العالم!

هذا ما يراه كارل مور الثاني «بكل وضوح»! بحق «الصحراء المهجورة» لقلبه، وبحق «معطف الحزن» الذي يرتديه، وبحق النير الثقيل لكينونة المرء إنساناً، وبحق اصطفاف قوادم شاعرنا المثقبة بالرصاص وبكل شيء آخر يقدسه كارل مور الثاني - لم يكن ذلك يستحق عناء أن يركض عبر الشوارع في الليل، وأن يعرِّض صدره لخطر الانفجار وذات الرئة، وأن يستحضر شيطاناً خاصاً، كيما ينقل إلينا هذا الاكتشاف آخر الأمر! لكن فلنصغ إلى المزيد. إن الشيطان لم يهدأ بعد. إن كارل مور الثاني ليروي إذن، كيف أمسكت عاهرة شابة بيده، وبذلك أثارت في نفسه جميع أنواع الأفكار الأليمة التي تعبِّر عن نفسها أخيراً في المقاطع التالية:

يا امرأة، إن اللوم في بؤسك
يقع على عاتق المجتمع الذي لا يرحم!

أيتها الضحية الشاحبة التي تؤسي رؤيتك،
أنت ذبيحة على مذبح الخطيئة الوثني(!)
بحيث أن براءة النساء الأخريات
تحفظ طاهرة في الدار! (ص ١٠٣).

إن الشيطان، الذي يتبين الآن أنه بورجوازي عادي تماماً، لا يوافق على النظرية الاشتراكية الحقيقية عن البغاء المجسدة في هذه الأسطر، ويجيب بدلاً من ذلك ببساطة تامة: كل إنسان يصنع سعادته الخاصة، و«كل إنسان مسؤول عن خطيئته الخاصة»، ومثل ذلك من العبارات البورجوازية، وأنه ليلاحظ: «إن المجتمع كلمة جوفاء» (مما لا ريب فيه أنه قرأ شترنر)، ويطلب من كارل مور الثاني أن يواصل تقريره. ويروي هذا الأخير كيف نظر إلى المساكن البروليتارية وسمع بكاء الأطفال:

لما كان صدر الأم قد جف،
فإنه لا يمنح قطرة من الإنعاش العذب،
ويموت الولدان الأبرياء تحت رعاية أمهاتهم!
ومع ذلك (!!) فإنها لمعجزة تبعث على أعظم الفرح
أن يستطيع صدر الأم، انطلاقاً من دم على هذا القدر من الاحمرار،
أن يحمل ويعطي حليباً ناصع البياض (ص ١٠٤).

وإنه ليعلن أن كل من شاهد هذه المعجزة يجب ألا يحزن إذا لم يستطع أن يؤمن بأن المسيح حول الماء إلى خمر. إن قصة عرس قانا الجليل قد جعلت شاعرنا فيما يبدو مؤيداً للمسيحية. إن السأم من العالم يصبح هنا عميقاً جداً بحيث يفقد كارل مور الثاني كل تماسك. وإن البورجوازي الشيطاني ليحاول أن يهدئه ويحمله على مواصلة تقريره:

وشاهدت أطفالاً آخرين، فئة شاحبة،
هناك حيث تدخن المداخن الطويلة،
وحيث لهيب الدواليب الحامية
تقوم برقصة مضجرة على إيقاع ثقيل (ص ١٠٥).

أي مصنع هو ذاك، حيث شاهد كارل مور الثاني «لهيب الدواليب»، والأكثر من ذلك أنه شاهدها «تقوم برقصة»! لا بد أنه المصنع نفسه حيث تصنع أشعار شاعرنا التي «تقوم برقصة مضجرة على أيقاع ثقيل»؟ ويتلو ذلك شيء عن نصيب أولاد المصنع. ويمس ذلك محفظة البورجوازي الشيطاني الذي لا بد أنه صاحب مصنع أيضاً. وإنه ليثور إذن، هو الآخر، ويرد بأن ذلك لغو وهراء، وبأن تلك الحزمة البالية من الأطفال البروليتاريين لا أهمية لها، وأنه ليس ثمة عبقري قد قضى بعد من جراء مثل هذه التفاهات، وأنه ليس الأفراد على العموم هم المهمون بل الجنس البشري بمجموعه، الذي سوف يتدبر أمره حتى من دون ألفريد مايسنر، هو المهم. إن الحاجة والبؤس نصيب الكائنات البشرية، وعلى أية حال:

لن يصلح الإنسان قط
ما صنعه الخالق بصورة رديئة (ص ١٠٧).

وعندئذٍ يختفي، ويظل شاعرنا المحزون واقفاً لوحده. ويهز الشاعر رأسه المضطرب، ولا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يمضي إلى داره ويسجل ذلك كله على الورق، كلمة كلمة، وينشره:

وفي الصفحة ١٠٩ نرى «رجلاً مسكيناً» يريد أن يغرق نفسه؛ ويرده كارل مور الثاني بكل نبل عن ذلك ويسأله عن دوافعه. ويروي الرجل المسكين أنه سافر كثيراً:

حيث مداخن إنكلترا ترسل نيراناً دامية (!)
شاهدت في ألم - أصم أخرس - أنواعاً جديدة من الجحيم
وأولئك الذين يسكنون في اللعنة.

إن «الرجل المسكين» قد شاهد أشياء غريبة في إنكلترا حيث أظهر الميثاقيون في كل مدينة صناعية نشاطاً أعظم مما قامت به جميع الأحزاب السياسية والاشتراكية والدينية مجتمعة في جميع أرجاء ألمانيا. ومما لا ريب فيه أنه كان هو نفسه «أصم أخرس».

ومن بعد، وقد جئت إلى فرنسا عبر البحر
شاهدت بعينين أعماهما الرعب والهلع،

جماهير العمال تغلي من حولي

مثل حمم البركان اللاهبة.

لقد نظر إلى ذلك «بعينين أعماهما الرعب والهلع» هو «الرجل المسكين»! وهكذا فقد شاهد في كل مكان الصراع بين الفقراء والأغنياء، وهو نفسه» واحد من العبيد»؛ ولما كان الأغنياء يرفضون الإصغاء وكان «يوم الشعب بعيداً جداً بعد»، فإنه لا يستطيع أن يفكر في شيء يفعله أفضل من أن يلقي بنفسه في الماء. وإن مايسنر، وقد اقتنع بأقواله، يخلي سبيله: «وداعاً، لا أستطيع بعد الآن أن أردعك!».

ولقد فعل شاعرنا حسناً حين ترك بكل هدوء هذا الجبان الأحمق يغرق نفسه، هذا الذي لم يشاهد في إنكلترا أي شيء على الإطلاق، والذي لا تفعل الحركة البروليتارية في فرنسا إلا أن تبعث فيه «الرعب والهلع»، والذي كان أجبن من أن ينضم إلى صراع طبقته ضد مضطهديها. وعلى أي حال، فإن صاحبنا لم يكن يصلح لأي شي آخر.

وفي الصفحة ٢٣٧، يوجه مور– الجوزاء [Orion - Moor] أنشودة جديرة بإله الحرب تير [Tyratian] «إلى النساء». «الآن، حين يزني الرجال بطريقة جبانة»، فإن بنات ألمانيا الشقراوات مدعوات إلى النهوض وإلى «المناداة بكلمة الحرية». ولم تنتظر شقراواتنا الناعمات دعوته؛ لقد شاهد الجمهور «بعيون أعماها الهلع والرعب» أمثلة عن الأعمال الرفيعة التي تستطيع نساء ألمانيا القيام بها حالما يستطيعن أن يلبسن البنطال ويدخن السيجار.

وبعد هذا النقد الذي قام به شاعرنا للمجتمع، فلنر ما هي رغباته الورعة من وجهة النظر الاجتماعية. إننا نجد في الختام «مصالحة» محررة بنثر متكسر، هي أكثر من مجرد محاكاة «للانبعاث» في نهاية مجموعة أشعار ك.بيك. وإنها لتقرر فيما تقرره:

«لا يحيا الجنس البشري ويناضل لأنه يعطي الفرد مولداً. إن الجنس البشري إنسان واحد». ووفقاً لذلك فإن شاعرنا «ألفرد» من دون ريب «ليس إنساناً». «ولسوف يحين ذلك الأوان... عندئذ سوف ينهض الجنس البشري، مسياً، إلهاً في انتشاره...» لكن هذا المسي لن يأتي إلا بعد «آلاف عديدة من السنين، المخلص الجديد الذي سوف يتحدث» (أما الفعل فسوف يتركه

للآخرين) «عن تقسيم العمل الذي سوف يكون أخوياً متساوياً من أجل جميع
أبناء الأرض»... وعندئذ فإن «حد المحراث، رمز الأرض التي تخيم الروح
عليها... علامة الاحترام العميق... سوف ينهض متألقاً، متوجاً بالزهور،
وأجمل حتى من الصليب المسيحي القديم».

إن ما سوف يحدث بعد «آلاف عديدة من السنين» أمر لسنا نبالي به مطلقاً بصورة أساسية، إذن، فليست بنا حاجة إلى البحث عما إذا كان البشر الذين سوف يوجدون وقتذاك سوف يتقدمون قيد أنملة بفضل «حديث» المخلص الجديد، وما إذا كانت النظرية الأخوية لهذا «المخلص» قمينة بأن تتحقق، وهي في مأمن من أهوال الإفلاس. هذا ما لا «يراه» شاعرنا «بكل وضوح»: هذه المرة. إن الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام في هذا المقطع بكامله هي حركة الانحناء التبجيلية التي يقوم بها أمام قدس أقداس المستقبل «حد المحراث» الشاعري. إننا لم نصادف حتى الآن في صفوف الاشتراكيين الحقيقيين سوى الحضري وحده، أما هنا فنلاحظ أن كارل مور الثاني سوف يرينا كذلك الريفي في هندامه الأحدي. وبالفعل فإننا نشاهده (ص ١٥٤) يتطلع من الجبل إلى وادٍ لطيف بهيج حيث الفلاحون والرعاة يقومون بأعمالهم اليومية بفرح تام، وغبطة، وإيمان بالله، و:

كانت الصرخة عالية في قلبي المفعم بالشكوك.
أواه أصغوا! إن الفقر يغني بغبطة فائقة؛
ليس الفقر هنا «امرأة تبيع نفسها، بل طفل عريه ظاهر!»
وفهمت أن الجنس البشري الذي عانى الكثير
سوف يصبح تقياً، سعيداً، وصالحاً،
في العمل الصحي على صدر أمنا الأرض
عندما يجد الراحة، وقد غمره النسيان السعيد.

وفيما يعبر بمزيد من الوضوح عن رأيه الجاد، فإنه يصف (ص ١٥٩) الهناءة العائلية لحداد ريفي ويتمنى أن أولاده

... لن يعرفوا تلك العدوى قط

التي يمنحها الأشرار أو الحمقى،
مهللين ظافرين،
اسم الحضارة أو المدنية.

إن الاشتراكية الحقيقة لا يمكن أن تعرف الراحة قبل أن يرد الاعتبار إلى الأغنية الفلاحية جنباً إلى جنب مع الأغنية الحضرية، وإلى مشاهد غيسنر الرعوية جنباً إلى جنب مع روايات لافونتين. إن الاشتراكية الحقيقية، في شخص ألفريد مايسنر، قد تبنت موقف كتاب روشوف صديق الأطفال [*Kinderfreund*][٣٠٥]، وأعلنت من وجهة النظر الرفيعة هذه أن مصير الإنسان هو أن يصبح مريفاً. من ذا كان يتوقع مثل هذه الصبيانية من شاعر «السأم المتوحش من العالم»، من صاحب «الشموس اللاهبة بحرارة»، ومن كارل مور الأصغر «المبرق المرعد»؟

وعلى الرغم من حنينه شبه الفلاحي إلى سلام الحياة الريفية، فإنه يعلن أن المدن الكبرى هي الميدان الصالح للنشاط. ووفقاً لذلك، فإن شاعرنا يرحل إلى باريس كيما يرى هنا أيضاً.

... بعينين صعقهما الرعب والهلع
جماهير العمال تغلي
مثل حمم البراكين فيما حوله (ص ١١١).

أواه! لم يترتب أي شيء على ذلك. وإنه ليعلن في رسالة من باريس نشرت في مجلة المواطن أن آماله قد خابت بصورة رهيبة. إن الشاعر الفاضل قد بحث في كل مكان عن هذه الجماهير الغالية من البروليتاريين، حتى في السيرك الأولمبي[٣٠٦] حيث كانت الثورة الفرنسية تمثل على أصوات الطبول والمدافع؛ لكنه لم يجد، في مكان أبطال الفضيلة السود والجمهوريين المتوحشين الذين كان يبحث عنهم، سوى بشر ضاحكين، مرحين، لا يعكر صفو سعادتهم شيء، معنيين بالفتيات الجميلات أكثر حتى درجة كبيرة من عنايتهم بالقضايا الكبرى للإنسانية. ولقد بحث بالطريقة ذاتها بالضبط عن «ممثلي الشعب الفرنسي» في مجلس النواب ولم يجد إلا حشداً من أصحاب الكروش السمان، الذين يثرثرون بصورة غير مفهومة على الإطلاق.

في الحقيقة إنه لم يكن جديراً بالبروليتاريين الباريسيين ألا يمثلوا ثورة حزيران صغيرة على شرف كارل مور الأصغر بحيث يوفرون له الفرصة، «بعينين صعقهما الهلع والرعب»، كي يكون عنهم رأياً أفضل. إن شاعرنا الفاضل يطلق صيحة جبارة من الأسى على هذه المصائب جميعاً، ويتنبأ مثله مثل يونس [Jonah] جديد لفظته معدة الاشتراكية الحقيقية بسقوط نينوى على السين، كما يمكن للمرء أن يطالع بكل تفصيل في عدد (١٤) من مجلة المواطن لعام ١٨٤٧، تحت عنوان مراسلات «من باريس»، حيث يحكي شاعرنا كذلك بصورة مسلية جداً كيف أخطأ فحسب أحد البورجوازيين المحترمين بروليتارياً ويصف سوء التفاهم الخاص الذي نشأ من ذلك الخطأ.

سوف ندع زيسكا جانباً، لأنه يبعث على الضجر فعلاً.

وما دمنا نتحدث عن القصائد بالضبط، فإننا نود أن نقول كلمات قليلة عن النداءات الستة إلى الثورة التي أصدرها صاحبنا فرايليغراث تحت عنوان ça ira، هيريسيو، ١٨٤٦. إن النداء الأول منها مارسيلييز ألمانية (German Marseillaise) تنشد قصة «قرصان جريء» «يسمي الثورة في النمسا وبروسيا على السواء». وإن الطلب الثاني ليقدم إلى هذه السفينة التي تبحر تحت رايتها الخاصة، والتي تشكل دعماً هاماً للأسطول الألماني الشهير الذي لا وجود له في الحقيقة[٣٠٧]:

وجه فوهة المدفع بكل شجاعة

ضد أساطيل الثروة الفضية،

واجعل كنوز البخل تتعفن

على سطح المحيط المتكسر (ص ٩).

وعلى أي حال، فإن الأغنية بكاملها مكتوبة بأسلوب سلس جداً، بحيث من الأفضل أن تغنى، بالرغم من الوزن، على لحن: «انهضوا أيها البحارة، وارفعوا المرساة».

وإن قصيدة «كيف العمل»، يعني كيف يصنع فرايليغراث الثورة، لذات طابع مميز حتى الدرجة القصوى. لقد قامت أيام رديئة، وبات الناس على الطوى، وهم يتجولون في الأسمال: «من أين يمكن الحصول على الخبز والثياب؟» وفي هذه الأوضاع برز «فتى

مقدام»، يعرف ما يجب أن يعمل. إنه يقود الجماهير بأكملها إلى مستودعات الميليشيا ويوزع البزات التي يجدها هناك؛ فيرتديها الناس في الحال. وتستولي الجماهير على البنادق أيضاً «كتجربة» وتعتبر أنه من قبيل المزاح» الاستيلاء عليها. وفي هذه الأوضاع يخطر في بال «الفتى المقدام» أن هذه «المزحة بالثياب ربما أمكن أن تسمى أيضاً، عصياناً وسطواً وسرقة»، ولذلك فإن على المرء «أن يكون على استعداد للقتال من أجل ثيابه». وهكذا يتم الاستيلاء أيضاً، على الخوذ والسيوف وأحزمة الذخيرة، ويرفع كيس شحاذ في مكان الراية... وإنهم ليأتون إلى الشوارع بهذه الطريقة. عندئذٍ تظهر «القوات الملكية»، ويعطي الجنرال الأمر بإطلاق النار، لكن الجنود يعانقون بسرور الميليشيا ذات المظهر المسلي. وبما أنهم انساقوا مع الأمر، فإنهم يتقدمون «على سبيل المزاح»، إلى العاصمة ويجدون الدعم هناك، وهكذا بفضل «مزحة بشأن الثياب»: «ينهار العرش والتاج وتهتز المملكة على قواعدها» و«يرفع الناس ظافرين رؤوسهم التي طال انحناؤها». إن جميع الأمور تجري بسرعة فائقة ويسر عظيم حيث من المؤكد أن فرداً واحداً من «الكتيبة البروليتارية» لم يجد خلال العملية بأسرها أن غليونه قد انطفأ. ولا بد للمرء أن يعترف بأن الثورات لم تتحقق في أي مكان بمرح أكبر أو بسهولة أعظم منها في رأس صاحبنا فرايليغراث. وفي الحقيقة إنه لا بد من كل المزاج السوداوي للمجلة البروسية [*Allgemeine preussische zeitung*] لاكتشاف الخيانة العظمى في مثل هذه النزهة الريفية الشاعرية البريئة.

إن الفريق الأخير من الاشتراكيين الحقيقيين الذي نلتفت إليه هو فريق برلين، وسوف نختار من هذا الفريق أيضاً فرداً مميزاً واحداً، ألا وهو الهر أرنست درونكه، لأنه حقق خدمة أبدية للأدب الألماني باكتشافه نوعاً جديداً من الكتابة الفنية. لقد كان الروائيون وكتاب القصص القصيرة في وطننا الأم، لفترة مديدة من الزمن، مفتقرين إلى المواد. أبداً لم تكن مثل هذه الندرة من المواد الخام من أجل صناعتهم محسوسة من قبل. وصحيح أن المصانع الفرنسية وفرت قدراً كبيراً من الأشياء النافعة، لكن هذه المؤونة كانت قليلة الصلاحية لتلبية الطلب لأن الشيء الكثير منها قد قدم من قبل للمستهلكين في صورة الترجمات، وبذلك شكل منافسة خطيرة لكتّاب الروايات. وعندئذ برزت إلى الوجود عبقرية الهر درونكه؛ ففي

صورة أوفيوكوس(*Ophiuchus*)، حامل الأفعى في السماء الاشتراكية الحقيقية، رفع الأفعى العملاقة المتلوية للتشريع البوليسي الألماني، كيما يصنع منه في كتابه قصص بوليسية [*Polizei - Geschichten*] سلسلة من الروايات القصيرة بالغة الأهمية. وبالفعل، فإن هذا التشريع المعقد الناعم الملمس كالأفعى يحتوي على مواد ثرية جداً من أجل هذا النوع من الكتابة الفنية. إن رواية تكمن في كل فقرة، ومأساة في كل تنظيم. وإن الهر درونكه الذي خاض هو نفسه، بوصفه أديباً برلينياً، معارك قاسية ضد رئاسة الشرطة، ليستطيع أن يتحدث هنا عن تجربته الخاصة. ولن نفتقر إلى الخلفاء على طول هذه الطريق التي مهدها، فهي حقل غني، وبالمناسبة، فإن القانون البروسي يشكل ينبوعاً لا ينضب من النزاعات الحادة والنتائج الباهرة. ففي التشريع الخاص بالطلاق، والتغذية، وأكليل العرس – إذا تركنا جانباً الفصول عن الملذات الخاصة الشاذة – تملك الصناعة الروائية الألمانية بكاملها خامات تكفي لقرون عديدة. وفيما عدا ذلك، فليس ثمة ما هو أسهل من صياغة مثل هذه الفقرة في قالب شعري، فالنزاع وحله جاهزان فيها، وليس على المرء إلا أن يضيف بعض المواد الملحقة التي يمكن تداركها من أية رواية في متناول اليد لبولفر ودوماس وسو وتقويمها بعض الشيء، وعندئذٍ تكون الرواية جاهزة. وهكذا فإنه من المؤمل أن ينتهي الحضري والريفي الألماني، و كذلك المحامي الجاد أو القاضي [studiosus juris or cameralium]، لأن يمتلكوا بصورة تدريجية سلسلة من التعليقات على التشريع تمكنهم بسهولة وانعدام تام للتحذلق من أن يصبحوا على إلمام تام بهذا المجال.

وإننا لنتبين من مثال الهر درونكه أن توقعاتنا ليست مبالغاً فيها. فقد ألف من التشريع الخاص بالأحوال المدنية وحدها قصتين في إحداهما (« طلاق بوليسي » [*Police divorce*]) يتزوج كاتب (إن أبطال فرسان القلم الألمان كتاب دائماً) من مقاطعة هيس امرأة بروسية من دون الإذن المطلوب قانونياً من مجلسه البلدي.وبنتيجة ذلك، فإن امرأته وأبناءه يفقدون أي حق في أن يكونوا رعايا في مقاطعة هيس، ويترتب على ذلك طلاق الزوجين من جراء تدخل البوليس. ويثور الكاتب غضباً، ويعبر عن استيائه من نظام الأشياء القائم، فيدعى بسبب من ذلك إلى المبارزة من قبل ملازم، ويقتل. ولقد كانت مداخلات الشرطة قد كلفته نفقات

دمرته مالياً من قبل. وإن زوجته، التي فقدت مواطنيتها البروسية من جراء زواجها من أجنبي، لتعاني الآن الفاقة القصوى.

وفي الرواية الثانية عن الأحوال المدنية، ينقل إنسان مسكين طوال أربعة عشر عاماً من هامبورغ إلى هانوفر ومن هانوفر إلى هامبورغ كي يتذوق مباهج دولاب التعذيب في المكان الواحد والسجن في المكان الآخر ويختبر الجلد على كلا الضفتين من نهر الألب. وبالطريقة نفسها يعالج الكاتب هذا الشر، ألا وهو أن الشكاوى من سوء المعاملة التي تطبقها الشرطة لا يمكن أن تقدم إلا إلى الشرطة وحدها. ويقدم إلينا وصفاً مؤثراً جداً عن كيفية مساعدة شرطة برلين للبغاء بواسطة نظامها الخاص بطرد الخدم المنزليين غير المستخدمين، وعن نزاعات مؤثرة أخرى.

لقد سمحت الاشتراكية الحقيقية للهردرونكه بأن يغرر بها بالطريقة الأبسط. لقد تناولت القصص البوليسية، هذه اللوحات الرسمية الدامعة عن شقاء المالك الصغير الألماني المكتوبة بلهجة البغضاء والنذامة[٣٠٨]، على أنها صور للنزاعات في المجتمع الحديث، ولقد اعتقدت أن تلك دعاية اشتراكية، ولم تفكر لحظة واحدة في أن مثل هذه المشاهد التي تفطر القلوب مستحيلة كلياً في فرنسا وإنكلترا وأميركا، حيث يسود أي شيء ما عدا الاشتراكية، وبالتالي، أن الهر درونكه لا يقوم بدعاية ليبرالية. وإن الاشتراكية الحقيقية لمعذورة في ذلك نظراً لأن الهر درونكه نفسه لم يفكر في كل ذلك هو الآخر.

ولقد كتب الهر درونكه أيضاً قصصاً بعنوان من الشعب [*Aus dem volke*]، إن لدينا ههنا مرة أخرى، قصة تصف الفقر المدقع الذي يعاني منه الكتّاب المحترفون بخصوص كسب عطف الرأي العام. ويبدو أن هذه الحكاية هي التي ألهمت فرايليغراث أن يكتب القصيدة المؤثرة التي يتوسل فيها من أجل العطف على الكاتب ويهتف: «إنه بروليتاري هو الآخــر»![٣٠٩]. عندما تبلغ الأمور المرحلة التي يسوي فيها البروليتاريون الألمان حساباتهم مع البورجوازية والطبقات المالكة الأخرى، فإنهم سوف يبينون، بواسطة أعمدة المصابيح، لفرسان القلم، هذه الطبقة الدنيا من بين جميع الطبقات الفاسدة، إلى أي مدى هم بروليتاريون. وإن القصص الأخرى في كتاب درونكه قد جمعت بصورة خرقاء تماماً.

بانعدام مطلق للمخيلة وبجهالة عظيمة للحياة الواقعية، ولا فائدة منها سوى أن تضع أفكار الهر درونكه الاشتراكية في أفواه البشر الذين هم أقل صلاحية لها.

وفضلاً عن ذلك، فقد كتب الهر درونكه كتاباً عن برلين هو على المستوى الأعلى من العلم الحديث، يعني أنه يحتوي على خليط مرقش من الأفكار الاشتراكية الحقيقية والشيوعية للهيغليين الشباب وباور وفويرباخ وشترنر، كما أصبح في التداول في الأدب في السنوات الأخيرة. وإن خلاصة ذلك كله هو أن برلين، رغماً عن كل شيء، هي مركز الثقافة الحديثة والذكاء،وتظل مدينة عالمية يعد سكانها خمسي مليون نسمة، ولا بد لباريس ولندن أن تأخذا على عاتقهما منافستها. بل إن في برلين فتيات عاملات(*)، لكنهن - وهذا ما تعرفه السماء - لائقات!

إن الحلقة البرلينية من الاشتراكيين الحقيقيين تضم الهر فريدريك ساس، الذي كتب هو الآخر كتاباً عن المدينة التي هي داره الروحية[٣١٠]. ولم تسنح لنا الفرصة حتى الآن للاطلاع على أكثر من قصيدة واحدة لهذا المؤلف، مطبوعة في الصفحة ٢٩ من مجموعة بوتمان [*Puttman's album*]، وسوف نناقشها الآن بمزيد من التفصيل. إن هذه القصيدة تغني» مستقبل أوروبا العجوز» [*Des alten Europa's Zukunft*] على لحن «ليونورا» بيرغر بعبارات لم يستطع مؤلفنا أن يجد ما هو أبعث منها على النفور في اللغة الألمانية بكاملها وبأكبر قدر ممكن من الأخطاء اللغوية. إن اشتراكية الهر ساس تتقلص إلى الفكرة القائلة إن أوروبا، هذه «المرأة الفاسدة»، سوف تغني:

دودة القبر هي التي تتودد إليك.
ألست تسمعين في ملء عاصفة الزواج
عصابة القوزاق والتتر
التي تخب فوق سريرك المتعفن؟...
إن نواويسك سوف تجد لها مكاناً
على طول ضريح آسيا الفارغ -

(*) Grisette، بالفرنسية في النص الأصلي.

إن الأجداث العملاقة القديمة الرمادية
تنفجر (تفو، عليها اللعنة) وتنهار-
مثلما انفجرت ممفيس وتدمر(!)
إن الصقر المتوحش قد بنى عشه
فوق جبهتك المتفسخة،
أيتها البغي التي أصبحت قديمة جداً الآن!

من الواضح أن مخيلة الشاعر ولغته قد «انفجرتا» بصورة لا تقل عن مفهومه عن التاريخ.

بهذه النظرة إلى المستقبل نختتم استعراضنا للكوكبات المختلفة للاشتراكية الحقيقية. وفي الحقيقة إنها مجموعة متألقة من الكوكبات قد مرت أمام مرصدنا، وكان النصف الأشد تألقاً من السماء قد شغلته الاشتراكية الحقيقية مع جيشها! وإن هناك، مثلها مثل درب التبان الذي يشتمل جميع هذه النجوم البراقة بلمعانها العذب من الغيرية، مجلة ترير، وهي صحيفة توحدت جسداً وروحاً مع الاشتراكية الحقيقية. فليس ثمة حدث يمكن أن يمس الاشتراكية الحقيقية ولو عن أقصى البعد يمكن أن يجري من دون أن تتدخل فيه هذه المجلة بكل حماسة. فمن الملازم إنيكه إلى الكونتيسه هاتزفيلد، ومن متحف بييلفيلد إلى مدام استون، كافحت مجلة ترير في مصلحة الاشتراكية الحقيقية بعنفوان جعل جبينها يغتسل بعرق نبيل. ذلك بالمعنى الحرفي للكلمة درب تبان من الحنان والرأفة وحب البشرية، وهو لا يقدم حليباً حامضاً إلا في حالات نادرة جداً. ألا فليستمر في طريقه بكل هدوء وطمأنينة، كما يناسب درب تبان حقيقياً، مزوداً البورجوازيين الألمان الشجعان بزبدة الحنان وجبنة روح المالكين الصغار! وليس ثمة داعٍ للخوف من أن يقشط كائن ما القشدة عنه، فهو مائي جداً بحيث لا يمكن أن يحتوي على أية قشدة على الإطلاق.

ومهما يكن من أمر، فكيما نتمكن من الاستئذان من الاشتراكية الحقيقية بسرور هادئ، فقد هيأت لنا وليمة أخيرة في صورة المجموعة التي نشرها هـ. بوتمان، بورنا [Borna]، قرب رايخ، ١٨٤٧. إن حفلة من الألعاب النارية تقام هنا تحت رعاية الدب الأكبر، ولا يقل

بريقها عن أية حفلة يمكن مشاهدتها في احتفالات عيد الفصح في روما. إن جميع الشعراء الاشتراكيين، عن طيبة خاطر أو قسراً، قد أسهموا بصواريخ تصعد في السماء بحزم متألقة مهسهسة، وتنفجر في الهواء بدوي مرتفع إلى مليون نجمة، محولة بصورة سحرية ليل الشروط القائمة فيما حولنا إلى نور النهار. لكن، واأسفاه! إن المشهد الجميل لا يدوم سوى ثانية واحدة - إن الألعاب النارية تنطفئ ولا تخلف وراءها إلا دخاناً كثيفاً يجعل الليل يبدو أشد ظلمة مما هو عليه في واقع الأمر، دخاناً لا يتألق من خلاله، كنجوم ثابتة براقة، سوى قصائد هايني السبع [*The seven poems of Heine*] التي تصادف في هذا المجتمع بحيث تبعث فينا دهشة عظيمة وتبعث في الدب الأكبر ضيقاً لا يقل عظمة عن ذلك. ومهما يكن من أمر، فإن علينا ألا نضطرب لذلك، ولا نستاء لأن العديد من أشياء ويرث التي يعاد هنا طبعها لا بد أن تستشعر الانزعاج في هذه الرفقة، بل يجب علينا أن نستمتع كلياً بأثر هذه الألعاب النارية.

إننا نجد مواضيع بالغة الأهمية تعالج هنا..إن الربيع يغني هنا ثلاث أو أربع مرات بكل الحبور الذي هو في مستطاع الاشتراكية الحقيقية. وإنه ليعرض أمامنا من جميع وجهات النظر الممكنة ما لا يقل عن ثماني فتيات مغرر بهن. وإنه لفي مقدورنا أن نشاهد هنا ليس فعل التغرير فحسب، بل نتائجه أيضاً: فكل مرحلة رئيسية من الحمل تمثل بفرد واحد على الأقل. ومن بعد كما هومناسب، تأتي الولادة، وفي أعقابها قتل الولد أو الانتحار. وإنه لمما يدعو إلى الأسف فحسب أن «قاتلة الطفل» [*Child Murders*] لشيللرلم تقدم هنا أيضاً؛ ومهما يكن من أمر، فلعل الناشر قد فكر أنه يكفينا أن نحصل على الصرخة الشهيرة «ستانزا، ستانزا» إلخ[٣١١] يتردد صداها عبر الكتاب بأسره. إن بيتاً من الشعر - على لحن تهويدة شهيرة -يمكن أن يقدم إلينا برهاناً على نوعية هذه الأغاني المغوية. إن الهر لودفيغ كوهلر ينشد (ص ٢٩٩):

أيتها الأم، لا بد لك أن تبكي وتبكي!
لأن ابنتك تشكو الضجر!.
أيتها الأم، لا بد لك أن تبكي وتبكي!

وقد رأيت طهارتها تزول!
إن نصيحتك: يا ابنتي حافظي على شرفك!
قد ضاعت بصورة داعرة عندها!

وعلى العموم، فإن المجموعة تمجيد حقيقي للجريمة. فإلى جانب الحالات العديدة من قتل الأبناء المذكورة أعلاه، يغني الهر كارل أيك عن «جرم في غابة»، كما أن هيللر السوابي (The Swabian Hiller) الذي قتل ابناءه الخمسة يمجد في قصيدة قصيرة من نظم الهر جوهانس شير وفي قصيدة لا نهاية لها من نظم الدب الأكبر نفسه. وإن المرء ليحسب أنه في سوق ألمانية، حيث عازفو الأرغن لا يتوقفون عن عزف أنغام أقاصيصهم الإجرامية:

أيها الولد القرمزي، يا ابن الجحيم
قل، ما وجودك هنا!
أنت وجريمتك
جعلتما الجميع يرتعشون خوفاً.
إن ستة وتسعين كائناً بشرياً
سقطوا ضحايا أفعاله الشريرة،
ذلك أن الوغد انتزع منهم الحياة،
وقصف أعناقهم بسرعة فائقة، الخ.

إنه لمن الصعب أن يختار الإنسان بين هؤلاء الشعراء الشباب وإنتاجهم الذي يفور بالدفء الحيوي، لأنه ليس ثمة أهمية في حقيقة الأمر لما إذا كان الاسم تيودور أو بنز أو كارل إيك، أو جوهانس شير أو جوزيف شوايتزر، فالأشياء جميعاً على قدم المساواة من الجمال. فلنأخذ واحداً منهم لا على التعيين.

قبل كل شيء، نصادف من جديد صديقنا العواء - سيميغ، المشغول في رفع الربيع إلى المرتفعات التأملية للاشتراكية الحقيقية (ص ٣٥):

استيقظوا!! استيقظوا!! فالربيع مقبل -

عبر الجبال والوديان، منطلقاً بصورة عاصفة
فالحرية الطليقة تشق طريقها.

وما نوع هذه الحرية، هذا ما يخبرنا به في الحال:

لماذا نحملق بعبودية في علامة الصليب؟
ليس إنساناً حراً من يطوي ركبته لله،
ذلك الإله الذي قلع سنديانة الدار،
وحمل آلهة الحرية على الفرار!

وهذا يعني حرية الغابات الألمانية البدائية التي يستطيع العواء في ظلالها أن يفكر بكل طمأنينة في «الاشتراكية والشيوعية والإنسانية» ويرعى على هواه «شوكة حقد الطغاة». وإننا لنعلم بخصوص هذه الشوكة:

ليست وردة تزهر من دون شوكتها،

وبنتيجة ذلك فإنه يمكن أن يؤمل في أن «الوردة» المتفتحة اندروميدا سوف تجد عاجلاً هي الأخرى «شوكتها» المناسبة، وبالتالي لا «تبدو متخشبة جداً» بعد الآن في نظر نفسها كما كانت حالها من قبل. وإن العواء ليتصرف كذلك في مصلحة \البنفسج، التي لم يكن لها وجود حقاً في ذلك الحين، وذلك بنشره هنا قصيدة منفصلة يتألف عنوانها ولازمتها من هذه الكلمات: «اشتر بنفسجاً! اشتر بنفسجاً! اشتر بنفسجاً» (ص ٣٨).

إن الهر ن.هـــس.(*) يجهد نفسه بحمية مشكورة كي ينشئ ٣٢ صفحة من الشعر طويل النفس من دون أن يقدم فكرة واحدة فيه. فثمة على سبيل المثال «أغنية برو ليتاريه» [*Proletarierlied*] (ص ١٦٦). إن البروليتاريين يخرجون إلى أحضان الطبيعة - إذا شئنا أن نقول من أين يخرجون فلن تكون لذلك نهاية- وبعد مقدمات طويلة يستقر رأيهم أخيراً على النداء التالي:

إيه أيتها الطبيعة! يا أم جميع الكائنات،
أنت التي يجدد حبك كل شيء،

(*) نوهاوس(Neuehauss) .

وقد هيأت جميع الأشياء للهناءة القصوى،
أنت عظيمة ورفيعة بصورة لا يسبر غورها!
اسمعي إذن، قراراتنا الأقدس!
اسمعي ما نقسم لك عليه بكل أخلاص!
وأنت أيتها الأنهار انقلي الأنباء إلى المحيط،
ويا ريح الربيعردديه عبر أشجار الصنوبر!

إن موضوعاً جديداً يفتتح بذلك، وتستمر القصيدة في هذا المنحى قدراً كبيراً. وأخيراً، في المقطوعة الرابعة عشرة. نعلم ما الذي يريده الشعب فعلياً، لكنه لا يستحق عناء أن نسجله هنا.

وإن التعرف إلى الهر جوزيف شوايتزر لأمر هام أيضاً:

الفكر هو الروح والفعل هو الجسد!
وشرارة النار هي الزوج والعمل زوجة.

ويضم إلى ذلك بصورة غير مصطنعة ما يريده الهر شوايتزر، ألا وهو:

سوف أفرقع وسوف التهب، مثل نور الحرية المشتعل
في الغابة وفي السهل.
حتى الوقت الذي يعمل فيه ذلك الدلو الكبير للمياه الذي يدعى الموت
على إبحار سفينتي من جديد (ص ٢١٣).

وتتحقق رغبته. ففي هذه القصائد «يفرقع» ما طاب له، وهو كذلك «سفينة» مثلما يتضح من النظرة الأولى، لكنه «سفينة» مضحكة:

برأس مرتفع وأصابع مطبقة
أقف منتصباً، سعيداً، حراً (ص ٢١٦).

ولا بد أنه لا يقدر بثمن في هذه الوضعية. ومن سوء الحظ أن شغب آب (أغسطس) في لايبزيغ[٣١٢] قد جره إلى الشارع حيث شاهد أشياء مؤثرة:

أمام ناظري -يا للعار والرعب-

كان برعم إنساني طري

يمتص في جرعات نهمة حصته القاتلة من الدم (ص ٢١٧).

وإن هرمان أوربيك لا يخزي، هو الآخر، اسمه المسيحي: إنه يبدأ (ص ٢٢٧) «أنشودة قتاليه» [*Battle-song*] مما لا ريب فيه أن الشيروشيين في وادي توتربرغر كانوا يزمجرون بها فيما مضى:

إننا نقاتل بكل شجاعة من أجل الحرية

من أجل الوجود في صدورنا.

لعل تلك أنشودة قتالية مؤثرة للنساء الحاملات؟

وليس بدافع الذهب أو الأوسمة،

ولا بدافع الشبق التافه.

إننا نقاتل من أجل الأجيال القادمة، الخ.

ونعلم في قصيدة ثانية (ص ٢٢٩):

المشاعر الإنسانية مقدسة جميعاً.

والفكر الأنقى مقدس هو الآخر.

عندما تلتقي بالفكر والمشاعر،

تزول جميع الأرواح.

بالضبط كما أن مثل هذه الأشعار قمينة بأن تجعل «فكرنا ومشاعرنا" «تزول».

في عالمنا هذا نحب بصورة دافئة

الخير والجمال اللذين يكثران فيه.

إننا نعمل بكد ونخلق من دون انقطاع.

حيث حقل الإنسان الحقيقي قائم إلى الأبد.

وإن كدّنا في هذا الحقل يجازى بمحصول من الشعر الرديء العاطفي الذي لم يكن في مقدور حتى لودفيغ البافاري أن ينتجه.

إن الهرريتشارد اينهارت شاب هادئ ورصين. إنه «يسير بكل هدوء على طول طريق التطور الذاتي الهادئ» ويزودنا بقصيدة عيد ميلاد بعنوان: [*An die junge Menschheit*] يكتفي فيها بأن يغني:

الشمس الحبيبة للحرية الطاهرة

وضوء الحرية للحب النقي،

والنور الودود للسلام الحبيب (ص ٢٣٤- ٢٣٦).

إن هذه الصفحات الست ترفع من معنوياتنا. إن «الحب» يرد فيها ست عشرة مرة، و«الضوء» سبع مرات، و«الشمس» خمس مرات، و«الحرية» ثماني مرات، هذا إذا تركنا جانباً «النجوم» و«بعد النظر» و«الأيام» و«الهناءات» و«الأفراح»، و«السلام» و«الزهور»، و«النيران» و«الحقائق»، وغير ذلك من التوابل الإضافية للوجود الإنساني. ولو أن امرءً أتاه الحظ فغنى بهذه الطريقة، فإنه يستطيع أن يمضي بسلام إلى القبر.

ولكن لماذا نتوقف عند هؤلاء التافهين حين نستطيع أن نشاهد أساتذة من أمثال الهر رودلف شوبردتلاين –والدب الأكبر نفسه؟ فلندع لمصيرها جميع هذه المحاولات، التي ربما كانت لطيفة لكنها ناقصة جداً، ولنلتفت إلى اكتمال الشعر الاشتراكي!

إن الهر رودلف شوبردتلاين ينشد:

«تقدموا بشجاعة!"

نحن فرسان الحياة. مرحى! (ثلاث مرات).

إلى أين تنطلقون يا فرسان الحياة؟

إننا ننطلق إلى الموت. مرحى!

إننا ننفخ في أبواقنا. مرحى! (ثلاث مرات).

لماذا تبوقون بأبواقكم؟

إنها تبوق للموت وترعد به. مرحى!

إن الجيش قد خلف بعيداً في المؤخرة. مرحى! (ثلاث مرات).

ماذا يفعل جيشكم في المؤخرة؟

إنه يرقد رقدته الأزلية. مرحى!

أصغوا! هل تسمعون أبواق العدو؟ مرحى! (ثلاث مرات).

ويلاه، أيها البواقون المساكين!

إننا ننطلق الآن إلى الموت. مرحى! (ص ١٩٩، ٢٠٠).

ويلاه، أيها البواقون ! إننا نرى أن فارس الحياة لا ينطلق بشجاعة متهللة إلى الموت فحسب، بل ينطلق بشجاعة لا تقل عن ذلك إلى الهراء الذي ما بعده هراء، حيث يحس الغرور مثل بقعة في سجادة، وبعد صفحات قليلة يفتح فارس الحياة «النار»:

إننا حكماء جداً، ونعرف ألف شيء وشيء

والتقدم الجموح قد حملنا بعيداً جداً-

ومع ذلك فحين توجه مركبك عبر الأمواج،

فإن الأرواح سوف تخشخش أبداً حول أذنيك. (ص ٢٠٤)

وإن المرء ليتمنى أن «يخشخش» حول أذني فارس الحياة، في وقت قريب جداً، جسم صلب حقاً كيما يطرد بعيداً خشخشة الأرواح.

اقضم تفاحة! خذها بين أسنانك،

وإن شبحاً سوف ينهض ويجابهك في الحال؛

أمسك بالعرف القوي لفرس أصيل،

وإن طيفاً يشب قرب أذن المهر.

إن شيئاً آخر «يشب» أيضاً على كلا جانبي رأس فارس الحياة، لكنه ليس «أذن المهر».-

حواليك تنبثق الأفكار مثل الضباع

فعانق منها تلك التي يختارها قلبك.

إن حال فارس الحياة كمثل حال المحاربين الشجعان الآخرين. إنه لا يخاف الموت، بل يخاف «الأشباح»، و«الأطياف» و«الأفكار» بصورة خاصة تجعله يرتعش كريشة في مهب الريح. وإنه ليقرر، كيما ينقذ نفسه منها، أن يحرق العالم، أن «يشعل نزاعاً عالمياً»:

دمر – ذلك هو الشعار الجبار لهذا الزمن.
دمر– تلك هي التسوية الوحيدة للنزاع.
أعمل على أن يحترق الجسد والنفس على حد سواء،
فالطبيعة والوجود يجب أن يطهرا كلياً؛
إن العالم يجب أن يعاد تشكيله بواسطة النار،
مثل معدن في بوتقة لاهبة.
إن الشيطان يسجل بداية تاريخ العالم الجديد
بواسطة الدينونة النارية الملقاة عليه. (ص ٢٠٦).

إن فارس الحياة قد أصاب المرمى. إن نزاع التسوية الوحيدة في الشعار الجبار لهذا الزمن من التطهير التام للطبيعة والوجود هو على وجه الدقة أن المعدن في البوتقة يحرق جسداً ونفساً، يعني أن دمار تاريخ العالم الجديد هو التكوين الجديد للدينونة النارية للعالم، أو بكلمات أخرى، إن الشيطان يتناول العالم في نيران البداية.

والآن إلى صديقنا القديم الدب الأكبر [Ursa Major] . لقد سبق لنا أن أتينا على ذكر قصيدة [Hilleriad]. إن هذه القصيدة تبدأ بحقيقة «عظمى»

أنتم أيها البشر الذين تنعمون بنعمة الله
لا يمكنكم قط أن تدركوا كم يبدو العالم قاسياً في نظر الصعلوك
إن المرء لايستطيع قط أن يتحرر (ص ٢٥٦).

وإن الدب الأكبر، بعد أن يلزمنا بالاستماع إلى قصة الحزن الكاملة بأدق تفاصيلها، يسقط من جديد في «النفاق»:

الويل، الويل لك، أيها العالم الشرير القاسي القلب –
لتكن ملعوناً إلى الأبد! وأنت أيضاً، أيها الذهب اللعين!
فلقد كنت السبب في وقوع هذه الجريمة؛
لقد لعبت دورك، أنت أيتها المحفظة الشيطانية!
إن دماء الأطفال تقع على رأسك وحدك!
إن الحقيقة ينطق بها بفمي الذي هو فم شاعر،

وإنني لألقي بها في وجهك، وانتظر
أن تدق ساعة الثأر المنتظر! (ص ٢٦٢).

لا تحسبن أن الدب الأكبر يرتكب هنا عملاً تبعث جرأته على الهلع حين «يلقي الحقائق من فمه الذي هو فم شاعر في وجوه الناس»! وعلى أية حال، فليس ثمة داع للقلق، ولا حاجة أن يرتجف المرء خوفاً على كبده وعلى سلامته. إن الأغنياء لم يسيئوا للدب الأكبر كما أنه لم يسىء إليهم. لكن من واجب المرء، في رأيه، إما أن يحصل على رأس هيللر العجوز مقطوعة وإما:

عليك أن تنشر أرق العشب على الأرض
بكل عناية تحت رأس القاتل
وهكذا – النعمتك – بينما هو يغط في النوم
ينسى الحب الذي حرمته منه.
وعندما يستيقظ يجب أن يكون حواليه
مئتا قيثارة تعزف أعذب الألحان.
وهكذا، فإن صرخات الأطفال الذين يموتون
لن تخدش بعد الآن أذنه أو تحطم قلبه.
وأكثر من ذلك من أجل الكفارة.
هذه الكفارة التي ستكون أروع ما يمكن للحب أن يستنبطه.
فلعل ذلك يحرك شعورك بالذنب،
ويحقق لك وجداناً مطمئناً. (ص ٢٦٣)

في الحقيقة أن تلك أسمى طبيعة جيدة بين كل الطبائع الجيدة، الحقيقة الصميمية للاشتراكية الحقيقية! «لنعمتك!»، «وجدان مطمئن!» لقد أصبح الدب الأكبر صبيانياً وها هو يروي الأقاصيص للأطفال الصغار. ومهما يكن من أمر، فمن المعروف أنه لا يزال «ينتظر أن تدق ساعة الثأر المنتظر».

لكن «أغاني القبر» [Graveyard] لأعظم مرحاً أيضاً من أنشودة الهضاب. فأولاً، يشاهد دفن رجل فقير ويسمع عويل أرملته، ومن ثم دفن شاب قتل في الحرب وقد كان

العضد الوحيد لوالده العجوز، ومن ثم دفن طفل قتلته أمه، وأخيراً، دفن رجل غني. وأما شاهد ذلك كله، فإنه يأخذ في التفكير، ويا عجباً:

تصير رؤياي واضحة متألقة

وينفذ شعاعها إلى القبر عميقاً؛ (ص ٢٨٤).

ومن سوء الحظ أن هذا الشعاع لم يكن على ما يكفي من »الوضوح» كي ينفذ إلى شعره «عميقاً».

وانكشفت لي أعمق الأسرار.

ومن جهة أخرى، فإن ما انكشف للعالم أجمع، ألا وهو التفاهة الرهيبة لشعره، قد ظل بالنسبة إليه «سراً» مغلقاً. ولقد شاهد الدب النافذ البصيرة كيف «تجري أعظم المعجزات في لمح البصر»، إن أصابع الرجل الفقير قد تحولت إلى مرجان وشعره إلى حرير، وبفضل ذلك حصلت أرملته على ثروة عظيمة. ومن قبر الجندي انطلقت ألسنة لهب التهمت قصر الملك، كما أن زهرة نبتت من قبر الطفل نفذ أريجها إلى الأم في سجنها. أما الغني فقد أصبح بفضل تقمص الأرواح أفعى منح الدب الأكبر نفسه رضاً خاصاً حين جعل ابنه الأصغر يدوسها بقدميه! وهكذا، في نظر الدب الأكبر، فإننا «سنبلغ الخلود جميعاً مع ذلك».

وفيما عدا ذلك، فإن لدى دبنا بعض الشجاعة على أية حال. ففي الصفحة ٢٧٣، يتحدى «مصيبته» بلهجة راعدة؛ إنه يتحداها لأنه:

في قلبي يجلس أسد جبار،

مقدام، قوي، خفيف الحركة،

ولا بد لك أن تكوني على حذر أمام براثنه!

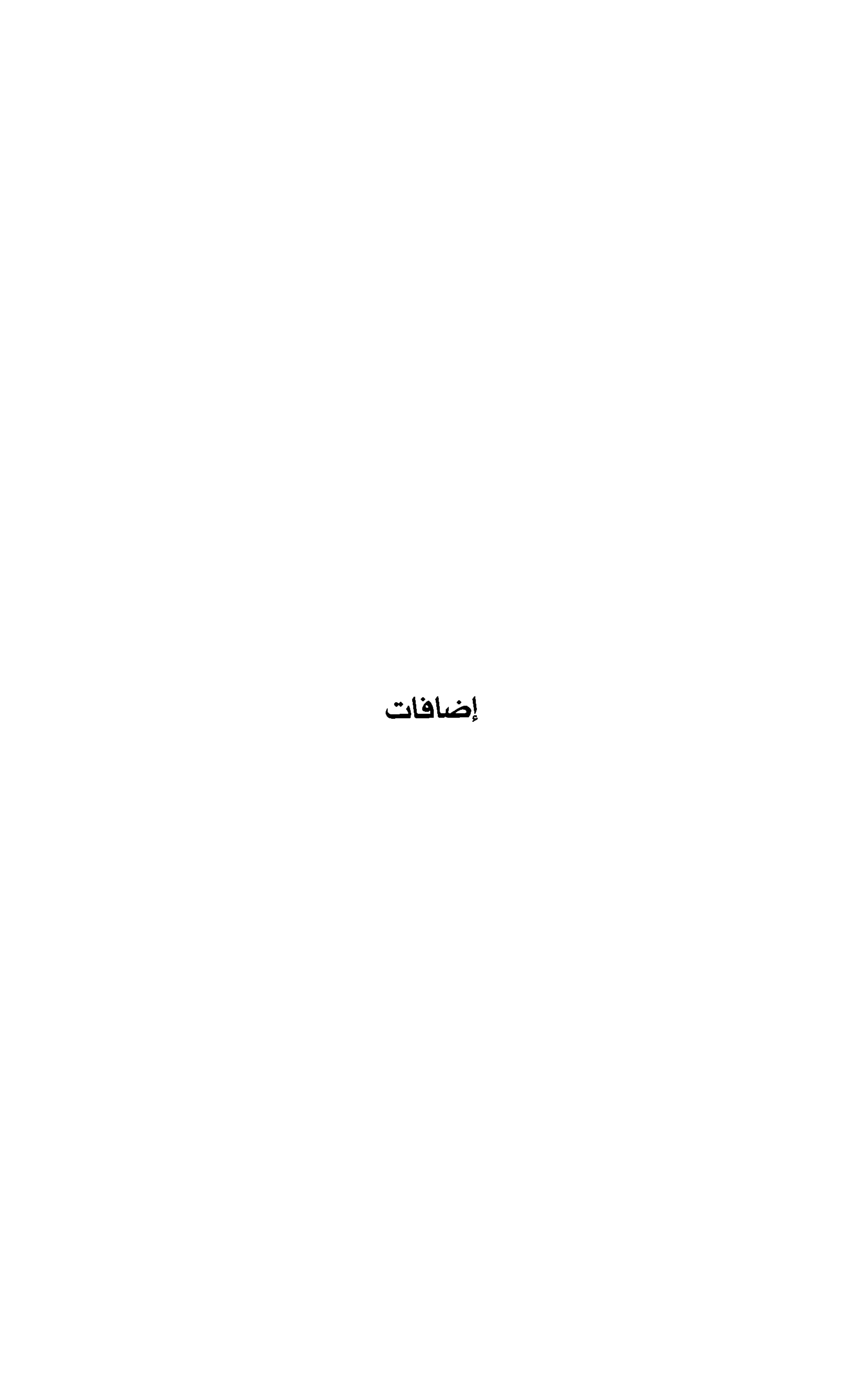
في الحقيقة إن الدب الأكبر «يستشعر الحنين إلى القتال» و«لا يخاف الجرح».

كتب بين كانون الثاني (يناير) ونيسان (أبريل) ١٨٤٧

نشر للمرة الأولى من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية

التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد

السوفياتي، بالألمانية عام ١٩٣٢ وبالروسية عام ١٩٣٣



إضافات

كارل ماركس
موضوعات عن فيورباخ(٣١٣)

١

إن العيب الرئيسي للمادية السابقة كلها - بما فيها مادية فويرباخ - هو أن تصور الشيء، الواقع، العالم الحسي، لا يتم فيها إلا على صورة الموضوع أو الحدس، وليس كفاعلية حسية، كممارسة، ليس بصورة ذاتية. ولذا حصل أن المثالية طورت الجانب الفاعل، بصورة متعارضة مع المادية، لكن بصورة تجريدية فقط، لأن المثالية بطبيعة الحال لا تعرف الفاعلية الواقعية الحسية بصفتها هذه. إن فويرباخ يريد أشياء حسية، متميزة بصورة فعلية من أغراض الفكر، لكنه لا يعتبر الفاعلية الإنسانية ذاتها كفاعلية موضوعية. ولذا يعتبر في جوهر المسيحية النشاط النظري على أنه النشاط الإنساني الحقيقي الوحيد، بينما يتصور الممارسة ويحددها في التجلي الشحيح جداً لظاهراتها. وهذا هو السبب في أنه لا يفهم أهمية الفاعلية «الثورية»، الفاعلية العملية - النقدية.

٢

إن مسألة ما إذا كان يمكن أن تنسب حقيقة موضوعية إلى الفكر البشري ليست مسألة نظرية بل علمية. فالإنسان يجب أن يثبت في الممارسة حقيقة فكره، يعني واقعية هذا الفكر وقوته في هذا العالم وفي هذه الحقبة. إن الجدال بشأن واقعية أو لاواقعية فكر ينعزل عن الممارسة مسألة مدرسية صرفة.

٣

إن المذهب المادي القائل إن البشر نتاج الظروف والتربية، وبالتالي، إن البشر المتغيرين نتاج ظروف أخرى وتربية متغيرة، ينسى أن البشر هم الذين يغيرون الظروف وأنه من الأمور الأساسية تربية المربي نفسه. ولذا ينتهي هذا المذهب بالضرورة إلى تقسيم المجتمع إلى جزءين يعلو أحدهما على المجتمع (عند روبرت أوين على سبيل المثال).

إن التطابق بين تغير الظروف وبين تغير الفاعلية الإنسانية لا يمكن تصوره وفهمه بصورة عقلانية إلا من حيث هو ممارسة ثورية.

٤

ينطلق فويرباخ من حقيقة الاغتراب الذاتي الديني، من ازدواج العالم إلى عالم ديني وهمي وعالم واقعي. وإن عالمه يستقيم في إرجاع العالم الديني إلى أساسه الزمني. فهو لا يرى أنه لا بد، وقد أنجز هذا العمل، من القيام بالشيء الرئيسي بعد. فحقيقة أن الأساس الزمني ينفصل عن ذاته ويستقر في السحب، مشكلاً ميداناً مستقلاً، لا يمكن تفسيرها إلا بالتمزق والتناقض الباطنيين لهذا الأساس الزمني. ولذا فإنه من الواجب أولاً، فهم هذا الأساس الزمني في تناقضه، ومن بعد تثويره في الممارسة بحذف ذلك التناقض. وهكذا، على سبيل المثال، بعد أن يتبين أن العائلة الأرضية هي سر العائلة المقدسة، فإنه من الواجب نقد تلك العائلة في النظرية وتثويرها في الممارسة.

٥

إن فويرباخ، الذي لا يكتفي بالفكر المجرد، يستنجد بالحدس الحسي، لكنه لا يعتبر العالم الحسي بمثابة فاعلية عملية حسية إنسانية.

٦

يحل فويرباخ الماهية الدينية في الماهية \الإنسانية. لكن ماهية الإنسان ليست تجريداً لاصقاً بكل فرد على حدة، بل هي في واقعها كل العلاقات الاجتماعية.

وإن فويرباخ، الذي لا يقدم على نقد هذه الماهية الواقعية، ملزم بنتيجة ذلك:

١ - أن يتجرد عن مجرى التاريخ وأن يجعل من الروح الديني شيئاً ثابتاً، قائماً بذاته، مفترضاً الوجود السابق لفرد إنساني مجرد، منعزل.

٢ - وبالتالي، أن يعتبر الماهية الإنسانية بمثابة «نوع» فحسب، من حيث هي كلية باطنة خرساء تجمع بصورة طبيعية صرفة بين أفراد عديدين.

٧

وبنتيجة ذلك، لا يرى فويرباخ أن «الروح الديني» هو نفسه نتاج \اجتماعي، وأن الفرد المجرد الذي يحلله ينتمي في واقع الأمر إلى شكل اجتماعي معين.

٨

إن الحياة الاجتماعية عملية بصورة جوهرية. وإن جميع الأسرار التي تنحرف بالنظرية في اتجاه الصوفية تجد حلها العقلاني في الممارسة الإنسانية وفي فهم هذه الممارسة.

٩

إن أرفع نقطة بلغتها المادية \الحدسية، يعني المادية التي لا تعتبر نشاط الحواس بمثابة فاعلية عملية، هي مشاهدة أفراد منعزلين في «مجتمع مدني».

١٠

إن وجهة نظر المادية القديمة هي المجتمع «\المدني». أما وجهة نظر المادية الجديدة فهي المجتمع \الإنساني أو الإنسانية المشتركة.

11

لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تغييره.

كتبت في ربيع ١٨٤٥، نشرها إنجلز للمرة الأولى عام ١٨٨٨ في ملحق الطبعة المنفصلة لكتاب لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. وقد نشرت هنا وفقاً لهذه الطبعة .

كارل ماركس

إنشاء هيغل للظواهرية[٣١٤]

١ - الوعي الذاتي بدلاً من الإنسان. الذات - الموضوع.

٢- إن الفروق بين الأشياء غير هامة لأن الجوهر يتصور على أنه تمييز ذاتي أو لأن التمييز الذاتي، القدرة على التمييز، الفعالية الذهنية تعتبر بمثابة الشيء الأساسي. وبالتالي، فإن هيغل يقوم، ضمن إطار التأمل، بتمييزات تطبق بصورة فعلية على النقطة الحيوية.

٣- نقض الاغتراب يوحد مع نقض الموضوعية (وهو مظهر شرحه فويرباخ بصورة خاصة).

٤ - إن نقضك الموضوع المتخيل، الموضوع من حيث هو موضوع الوعي، يوحد مع النقض الموضوعي الفعلي، مع الفعل الحسي، الممارسة والنشاط الواقعي بوصفه متميزاً من التفكير. (لا بد من شرحه بعد).

يفترض أن هذا النص كتب في كانون الثاني (يناير) ١٨٤٥ . نشر لأول مرة بالألمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.

كارل ماركس
مشروع مؤلف عن الدولة الحديثة[٣١٥]

١- تاريخ أصل الدولة الحديثة أو الثورة الفرنسية.

التصور الذاتي للمجال السياسي - يعتبر خطأ الدولة القديمة. موقف الثوريين من المجتمع المدني. جميع العناصر موجودة في شكل مزدوج، بوصفها عناصر مدنية وبوصفها عناصر الدولة.

٢- إعلان حقوق الإنسان وتشكيل الدولة. الحرية الفردية والسلطة العامة. حرية، مساواة، ووحدة، سيادة الشعب.

٣- الدولة والمجتمع المدني.

٤- الدولة التمثيلية والميثاق.

٥- تقسيم السلطة. السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية.

٦- السلطة التشريعية والهيئات التشريعية، النوادي السياسية.

٧- السلطة التنفيذية. المركزية والتراتب. المركزية والمدنية السياسية. النظام الفيدرالي والصناعة. إدارة الدولة والحكومة المحلية.

٨َ- السلطة القضائية والقانون.

٨- القومية والشعب.

٩- الأحزاب السياسية.

٩َ- الاقتراع، النضال في سبيل نقض الدولة والمجتمع البورجوازي.

كتب على الأرجح في كانون الثاني (يناير) ١٨٤٨. نشر للمرة الأولى بالألمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.

من دفتر ملاحظات كارل ماركس[٣١٦]
عن فويرباخ

الأناني الإلهي في تعارضه مع الإنسان الإناني النزعة.

الوهم بشأن الدولة القديمة السائد خلال الثورة.

«المفهوم» و«الجوهر».

التاريخ الثوري لأصل الدولة الحديثة.

كتب في ربيع ١٨٤٥ نشر للمرة الأولى بالألمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسيةاللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.

فريدريك إنجلز

فويرباخ[٣١٧]

أ) إن فلسفة فويرباخ بأسرها تعود إلى:

١- الفلسفة الطبيعية - العبادة الانفعالية للطبيعة والسجود المغتبط أمام روعتها وجبروتها.

٢- الانثربولوجيا، ألا وهي: أ- الفيزيولوجيا، حيث لا يضاف أي شيء جديد إلى ما سبق أن قاله المادي عن وحدة الجسد والروح، لكنه يقال بصورة أقل آلية وبمزيد من الحيوية. ب- البسيكولوجيا التي ترجع إلى قصائد حماسية تمجد الحب، مماثلة لعبادة الطبيعة، وفيما عدا ذلك فلا شيء جديداً.

٣- الأخلاق، المطلب بالارتفاع في الحياة إلى مفهوم «الإنسان»، العجز الموضوع موضع الفعل(*). قارن الفقرة ٥٤، ص ٨١: «إن الموقف الخلقي والعقلاني الذي يتخذه الإنسان حيال معدته يستقيم في معاملة هذه المعدة ليس على اعتبارها شيئاً حيوانياً، بل على اعتبارها شيئاً إنسانياً». الفقرة ٦١: «الإنسان... من حيث هو كائن أخلاقي» وكل الحديث عن الأخلاقية في جوهر المسيحية.

***

ب) إن حقيقة أن البشر لا يستطيعون في المرحلة الحاضرة من التطور أن يلبوا حاجاتهم إلا ضمن المجتمع، وإن البشر على أية حال، منذ البداية، منذ وجودهم، قد احتاجوا بعضهم، وما كانوا يستطيعون أن يطوروا حاجاتهم وقدراتهم إلا بالتشارك فيما بينهم، هذه الحقيقة يعبِّر عنها فويرباخ كما يلي:

(*) impuissance mise en action، بالفرنسية في النص الأصلي.

«الإنسان المنعزل بحد ذاته لا يملك جوهر الإنسان في ذاته»؛ «إن جوهر الإنسان لا وجود له إلا في الجماعة، في وحدة الإنسان والإنسان (*L'unité de l'homme avec l'homme*)، وهي وحدة إنما تتوقف على أية حال على حقيقة الفرق بين أنا وأنت. إن الإنسان بحد ذاته هو الإنسان (بالمعنى العادي)، أما الإنسان والإنسان، وحدة أنا وأنت، فهي الله» (يعني الإنسان بالمعنى فوق العادي) (الفقرتان ٦١ و٦٢، ص ٨٣).

لقد بلغت الفلسفة نقطة حيث الحقيقة المبتذلة لحتمية التعامل بين الكائنات البشرية - وهي حقيقة ما كان يمكن من دون معرفتها للجيل الثاني الذي شاهد النور في يوم من الأيام أن يوجد قط، حقيقة متضمنة بصورة مسبقة في الفرق الجنسي - تقدمها الفلسفة في ختام تطورها التام على اعتبارها النتيجة العظمى. والأكثر من ذلك، إنها تقدمها في الصورة السرية «لوحدة أنا وأنت». ولقد كادت هذه العبارة تصبح مستحيلة كلياً لو أن فويرباخ لم يفكر بصورة رئيسية(*) في العملية الجنسية، في عملية الزواج، في جماعية أنا وأنت(**). وبقدر ما تصبح جماعيته عملية، فإنها مقصورة على العملية الجنسية وعلى التوصل إلى فهم للأفكار والقضايا الفلسفية، «الجدل الحقيقي»، الفقرة ٦٤، الحوار؛ على «إنجاب الإنسان، الإنسان الروحي والجسدي على حد سواء» (ص ٦٧). وليس ثمة ذكر لما يفعله في وقت لاحق هذا الإنسان المنجب، باستثناء أنه «ينجب الإنسان» من جديد «روحياً» و«جسدياً». إن فويرباخ لا يعرف إلا التعامل بين كائنين.

«حقيقة أنه ليس ثمة كائن حقيقي وكامل ومطلق من تلقاء ذاته، وأن الحقيقة والكمال إنما هما التقاء ووحدة كائنين يكونان متساويين بصورة جوهرية» (ص ٨٣، ٨٤).

***

(*) بالإغريقية في النص الأصلي.

(**) ذلك أنه ما دام الكائن الإنساني = دماغ + قلب، ولا بد من اثنين كي يمثلا الكائن الإنساني، أحدهما يتصرف بوصفه الدماغ، والآخر بوصفه القلب في تعاملهما - الرجل والمرأة. وإلا يكون من المحال أن نفهم السبب في أن شخصين أكثر إنسانية من شخص واحد. فرد القديس سمعان (ملاحظة من إنجلز).

ج) إن مطلع فلسفة المستقبل تبين في الحال الفرق بيننا وبينه:

الفقرة ١: «كانت مهمة الحقب الحديثة تحقيق الله وأنسنته، تحويل اللاهوت وانحلاله في الانثربولوجيا». هامش: «إن إنكار اللاهوت هو جوهر الحقب الحديثة». (فلسفة المستقبل، ص ٢٣).

***

د) إن التمييز الذي ينشئه فويرباخ بين الكاثوليكية والبروتستانتية في الفقرة ٢- الكاثوليكية: «اللاهوت» «يعني بما هو الله في ذاته»، وعندها "اتجاه إلى التأمل والحدس»؛ البروتستانتية مجرد علم للمسيح، وهي تدع الله لنفسه والتأمل والحدس للفلسفة - هذ التمييز ليس سوى تقسيم للعمل نشأ من الحاجات الخاصة بعلم غير ناضج. وإن فويرباخ ليفسر البروتستانتية من مجرد هذه الحاجة ضمن اللاهوت، وبناء عليه يعقب ذلك بصورة طبيعية تاريخ مستقل للفلسفة.

***

هـ) «ليس الوجود مفهوماً عاماً يمكن فصله عن الأشياء. إنه يشكل وحدة مع الأشياء التي توجد... إن الوجود موضع الماهية. إن ماهيتي هي وجودي. إن السمكة في الماء، لكن ماهيتها لا يمكن أن تنفصل عن هذا الوجود. بل إن اللغة نفسها توحد الوجود والماهية. ولا ينفصل الوجود عن الماهية إلا في الحياة الإنسانية - ولكن في حالات استثنائية وبائسة فقط، فقد يحدث ألا تكون ماهية شخص ما في المكان حيث هو موجود، لكن نفسه لا تكون حقاً، من جراء هذا التقسيم بالضبط، في المكان حيث يكون جسده موجوداً فعلياً. إنك لا تكون إلا حيث يكون قلبك. بيد أن جميع الأشياء - فيما عدا الحالات الشاذة - هي سعيدة بأن تكون في المكان حيث هي كائنة، وهي سعيدة بأن تكون ما هي كائنة عليه» (ص ٤٧).

ذلك مديح رائع للأوضاع القائمة. حالات استثنائية، وفيما عدا بعض الحالات الشاذة،

فإنك سعيد حين تكون في السابعة من العمر بأن تصبح بواباً في منجم للفحم وبأن تظل وحيداً في الظلام أربع عشرة ساعة في اليوم، وبما أن ذلك هو وجودك، فإنه بالتالي ماهيتك أيضاً. وإن الشيء نفسه ينطبق على أية قطعة من آلة ذاتية الحركة. إن «ماهيتك» أن تكون خاضعاً لفرع من العمل. راجع جوهر الإيمان (٣١٨)، ص ١١، «الجوع غير المشبع»، هذه[...]

و) الفقرة ٤٨، ص ٧٣: «الزمن هو الوسيلة الوحيدة التي تمكن من دون تناقض من جمع القرارات المتعارضة أو المتناقضة في كائن واحد. وينطبق هذا على الكائنات الحية في جميع الأحداث. ولا ينكشف التناقض إلا بهذه الطريقة وحدها - هنا، مثلاً، في الإنسان - إن هذا القرار، هذا العزم، يسودني ويشغلني، ومن بعد قرار مختلف كل الاختلاف وعلى طرفي نقيض مع القرار السابق».

ويصف فويرباخ هذا على أنه ١- تناقض، ٢- جمع بين التناقضات، و٣- يزعم أن الزمن يفعل ذلك. وبالفعل الزمن «المليء»: بالأحداث، لكن الزمن الثابت وليس ذلك الزمن الذي يحدث(*). إن الموضوعة ترجع إلى تقرير أن التغيرات غير ممكنة إلا في سياق الزمن.

كتب على الأرجح في تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤٥. نشر للمرة الأولى بالألمانية عام ١٩٣٢ من قبل مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.

(*) إنجلز لم ينهِ هذه الجملة، الفكرة نفسها معبَّر عنها في الفصل الأول من هذا الكتاب. [الناشر].

كارل ماركس وفريدريك إنجلز
رد على النقد المعتاد
لبرونو باور(٣١٩)

بروكسيل، ٢٠ تشرين الثاني (نوفمبر)، في مجلة ويغان الفصلية، المجلد الثالث، ص ١٣٨، يتمتم برونو باور ببضع كلمات رداً على العائلة المقدسة، أو نقد النقد النقدي، ١٨٤٥، بقلم إنجلز وماركس. ويعلن برونوباور، في البداية، أن إنجلز وماركس أساءا فهمه؛ وإنه ليردد بسذاجة خرقاء عباراته القديمة المتبجحة، التي أحيلت هباء منذ زمن طويل، ويأسف لأن هذين المؤلفين لا يعرفان شعاراته بشأن «النضال الدائم والنصر، والدمار والخلق المتصلين للنقد»، ومزاعمه بأن النقد هو «القوة التاريخية الوحيدة» وأن «النقد والنقد وحده قد سحق الدين بمجموعه والدولة التاريخية الوحيدة» في تجلي ظاهراتها المختلفة. وأن «النقد قد عمل ولا يزال يعمل»، وغير ذلك من في رده برهاناً جديداً وبارزاً على «كيف عمل الناقد ولايزال يعمل». ذلك أن الناقد «الكادح» يرى أنه من الأفضل لغرضه ألا يجعل الكتاب الذي حرره ماركس وإنجلز موضوعاً لهتافاته واستشهاداته، بل نقداً تافهاً وملتبساً لهذا الكتاب نشرته مجلة المركب البخاري الويستفالي (عدد أيار (مايو)، ص ٢٠٨) – وهي حيلة دنيئة يخفيها عن القارئ بحذر نقدي.

وفيما ينسخ باورعن المركب البخاري، فإنه يقطع «عمله الشاق» بمجرد هزات وحيدة المقطع، لكن عظيمة المغزى، من كتفيه. إن النقد النقدي يقتصر على هز كتفيه طالما أن ليس لديه مزيد من القول: إنه يجد الخلاص في لوحي الكتف رغماً عن كراهيته للحسية، التي لا يستطيع أن يتصورها إلا في صورة «عصا» (أنظر مجلة ويغان الفصلية، ص ١٣٠)، هذه الأداة من أجل معاقبة عريه اللاهوتي.

إن الناقد الويستفالي، في اندفاعه السطحي، يقدم خلاصة مضحكة تغاير كلياً الكتاب الذي ينتقده. وإن الناقد «الكادح» ينسخ اختلاقات الناقد الأدبي، ويلصقها بإنجلز وماركس، ويهتف ظافراً بالجمهور غير النقدي - الذي يسحقه بعين واحدة، بينما يدعوه بالعين الأخرى متملقاً كي يقترب منه - أنظر، هؤلاء هم خصومي!

فلنضع الآن جنباً إلى جنب كلمات هذه الوثائق.

إن الناقد الأدبي يكتب في المركب البخاري الويستفالي:

«كيما يقتل اليهود فإنه (برونو باور) يحوّلهم إلى لاهوتيين، ويحول مشكلة التحرر السياسي إلى مشكلة التحرر الإنساني؛ وكيما يمحق هيغل فإنه يحوله إلى الهر هنزيك؛ وكيما يتخلص من الثورة الفرنسية والشيوعية وفويرباخ فإنه يهتف «الجمهور، الجمهور، الجمهور!» ومرة أخرى «الجمهور، الجمهور، الجمهور!» ويصلبه لمجد الروح الذي هو النقد، التجسيد الحقيقي للفكرة المطلقة في برونو من شارلو تنبورغ (المركب البخاري الويستفالي، العدد الأول، ص ٢١٢).

وإن الناقد «الكادح» يكتب الآن:

«ناقد النقد النقدي» يصبح «آخر الأمر صبيانياً»، و«يمثل دور المهرج على المسرح الشعبي» و«يريدنا أن نصدق»، «مؤكداً بكل جدية أن برونو بوير كيما يقتل اليهود»، الخ - ومن ثم يرد بصورة حرفية كامل المقطع من المركب البخاري الويستفالي الذي لا وجود له في أي مكان من العائلة المقدسة (مجلة ويغان الفصلية، ص ١٤٢).

قارن ذلك بموقف النقد النقدي من المسألة اليهودية ومن التحرر السياسي في العائلة المقدسة، بصورة متفرقة في الصفحات ١٦٣-١٨٥، وبشأن موقفه من الثورة الفرنسية راجع الصفحات ١٨٥-١٩٥، وبشأن موقفه من الاشتراكية والشيوعية راجع الصفحات ٢٢-٧٤، والصفحة ٢١١ وما يليها، والصفحات ٢٤٣-٢٤٤، وكامل الفصل عن النقد النقدي في شخص رودولف أمير جيرولدشتاين، الصفحات ٢٥٨- ٣٣٣. وبشأن موقف النقد النقدي

من هيغل أنظر: سر الإنشاء التأملي والتعليق التالي في الصفحة ٧٩ وما يليها، وكذلك الصفحات ١٢١-١٢٢-١٢٦-١٢٨-٢٠٨-٢٠٩- ٢١٥-٢٢٧-٣٠٤-٣٠٨؛ أما عن موقف النقد النقدي من فويرباخ فانظر الصفحات ١٣٨- ١٤١، وأخيراً عن نتيجة واتجاه القتال النقدي ضد الثورة الفرنسية والمادية والاشتراكية فانظر الصفحات ٢١٤- ٢١٥.

إن هذه المقاطع تبين أن الناقد الأدبي الويستفالي، الذي يشوه الحجج كلياً ويسيء فهمها بصورة تبعث على الضحك، لا يعطي إلا خلاصة متخيلة، وإن الناقد "النقي» و«الكادح»، برشاقة «خلاقة ومدمرة»، يستبدل الخلاصة بالأصل.

وأكثر من ذلك. إن الناقد يكتب في المركب الويستفالي:

> [على] «تمجيده الذاتي السخيف» (المقصود برونو بوير) «الذي يسعى فيه لأن يثبت أنه حيثما كان فيما مضى عبداً لأوهام الجمهور فإن هذه العبودية لم تكن إلا مجرد قناع ضروري للنقد، يرد ماركس بعرض تقديم المبحث المدرسي الصغير التالي: لماذا يجب أن يكون الهر برونو باور الشخص الوحيد الذي يجب أن يبرهن على حمل العذراء مريم» (الخ، الخ، المركب البخاري، ص ٢١٣).

الناقد «الكادح»:

> «إنه» (ناقد النقد النقدي) «يريدنا أن نصدق، وفي النهاية يصدق هو نفسه حيلته، إنه حيثما كان بوير فيما مضى عبداً لأوهام الجمهور، فإنه يحب أن يقدم هذه العبودية على أنها مجرد قناع ضروري للنقد وليس على النقيض من ذلك على أنها نتيجة التطور الضروري للنقد؛ ورداً على هذا «التمجيد الذاتي السخيف» يقدم إذن، المبحث المدرسي الصغير التالي: «لماذا يجب أن يكون الهر برونو باور» (الخ، الخ، مجلة ويغان الفصلية، ص ١٤٢- ١٤٣).

لسوف يجد القارئ في العائلة المقدسة، ص ١٥٠-١٦٣، قسماً خاصاً عن المديح الذاتي لبرونو باور، لكن شيئاً لم يكتب هناك لسوء الحظ عن المبحث المدرسي الصغير الذي لم يقدم إذن، في أي حال من الأحوال، كرد على المديح الذاتي لبرونو باور، كما يكتب

الناقد الأدبي الويستفالي؛ وينسخ برونوباور عنه بكل لهفة ذلك، بل يحشر بعض الكلمات بين فواصل مقلوبة على افتراض أنها مقتطفة من العائلة المقدسة، إن ذكر المبحث الصغير يرد في قسم آخر وفي سياق مختلف (أنظر العائلة المقدسة، ص ١٦٤ و١٦٥). وأما ما يعنيه هذ المبحث هناك، فهذا ما يستطيع القارئ أن يتبينه من تلقاء نفسه ويعجب مرة أخرى بالمكر "النقي» «للناقد الكادح».

وختاماً يهتف الناقد «الكادح»:

> «إن هذه» (ويقصد المقتطفات التي استعارها برونو باور من المركب البخاري الويستفالي ونسبها إلى مؤلفي العائلة المقدسة) «قد ألزمت طبعاً برونوباور بالصمت وردت النقد إلى شعوره. وعلى العكس من ذلك، فإن ماركس قد قدم لنا مشهداً إذ لعب هو نفسه في آخر الأمر دور الممثل الهزلي المسلي» (مجلة ويغان الفصلية، ص ١٤٣).

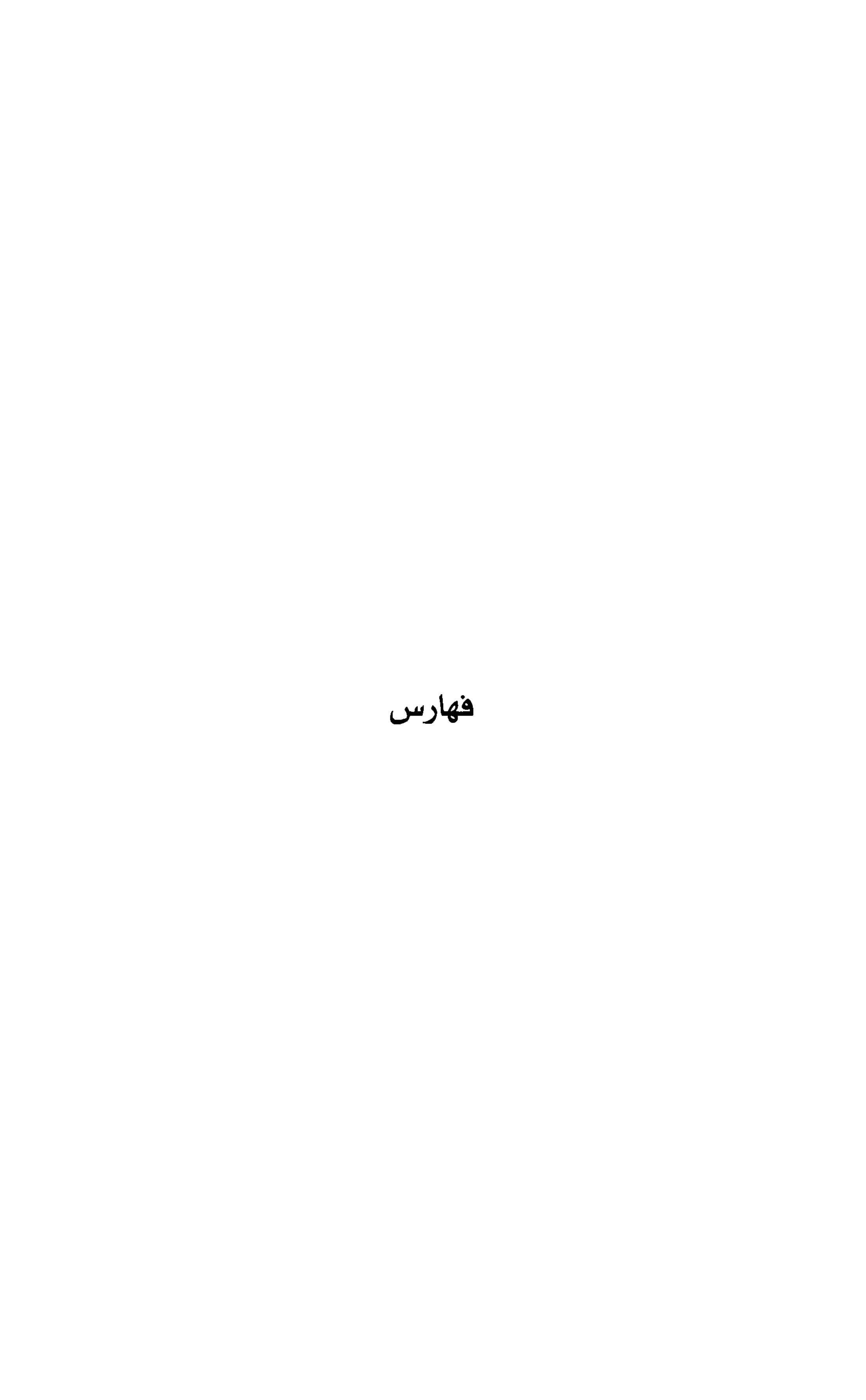
وكيما يفهم المرء هذه «على العكس من ذلك»، فلا بد له أن يعرف أن الناقد الأدبي الويستفالي، الذي يعمل برونوباور لحسابه كناسخ، يملي على كاتبه النقدي والكادح:

«إن المأساة التاريخية العالمية» (يعني قتال نقد باور ضد الجمهور) «قد تفسخت كلياً إلى مجرد تمثيلية مسلية جداً» (المركب البخاري الويستفالي، ص ٢١٣).

إن الناسخ سيء الحظ يقفز هنا واقفاً على قدميه: إن تدوين الحكم الصادر ضده لأمر يتجاوز قواه. ويهتف مقاطعاً إملاء الناقد الأدبي الويستفالي: «على العكس من ذلك... إن ماركس... هو الممثل المسلي جداً»، ويمسح العرق البارد عن جبينه.

إن برونو باور، بلجوئه إلى الاحتيال الأخرق، إلى الخداع الدنيء موضع الرثاء قد أثبت في آخر تحليل حكم الإعدام الذي أصدره بحقه ماركس وإنجلز في العائلة المقدسة.

كتب في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٤٥
ونشر في مرآة المجتمع
العدد السابع، كانون الثاني(يناير) ١٨٤٦.



فهارس

فهرس هوامش

١- يسمي ماركس بالتتالي موقف لودفيغ فويرباخ وبرونو باور وماكس شترنر.

٢- تتضمن مخطوطة الإيديولوجية الألمانية مقاطع عديدة تالفة. ولقد عمد الناشرون الروس، كلما كان ذلك ممكناً، إلى تصويب الفقرة أو الكلمة اللتين جعلهما التلف غير مقروءتين، وفي هذه الحال وضعت هذه التصويبات بين أقواس كبيرة. وفيما عدا ذلك، فإن في هذه المخطوطة ملاحظات هامشية من - المؤلفين ومقاطع مشطوبة بصورة عمودية، وقد أوردت جميعاً في الهوامش في أسفل الصفحات.

٣- شتراوس، دايفيد فريدريك (١٨٠٨- ١٨٧٤) - فيلسوف ألماني حمل الشهرة إليه كتابه «حياة يسوع».

٤- من المعروف أن قادة الاسكندر المقدوني خاضوا، بعد وفاته، صراعاً محموماً على السلطة انتهت نتيجته إلى انقسام امبراطورية الاسكندر إلى دول عديدة.

٥- إن كلمة «Verkehr» تستعمل في الإيديولوجية الألمانية بمعنى واسع جداً يتناول التعامل المادي والروحي للأفراد المنفصلين والجماعات الاجتماعية والبلدان الكاملة. وقد ترجمها ماركس نفسه بكلمة التعامل (commerce) في إحدى رسائله إلى أنينكوف(Annenkov). ويبين ماركس وإنجلز أن التعامل المادي، وقبل كل شيء تعامل البشر في عملية الإنتاج، هو أساس جميع أشكال التعامل الأخرى.

وإن عبارات «Verkehrsform» «شكل التعامل» و«Verkehrsweise» (نمط التعامل) و«Verkehrsverhältnisse» (علاقات أو شروط التعامل) التي نصادفها في الإيديولوجية الألمانية تعبِّر بالنسبة إلى ماركس وإنجلز عن مفهوم «علاقات الإنتاج» الذي كان يتكون في ذهنهما في تلك الفترة.

٦- إن عبارة «Stamm» التي نترجمها هنا بكلمة «قبيلة» قد لعبت دوراً أعظم في المؤلفات

التاريخية المكتوبة في الأربعينيات من القرن الماضي، بما لا يقاس منه في الوقت الحاضر. وكانت تستخدم للدلالة على جماعة من البشر تتحدر من جد مشترك وتشتمل على المفهومين الحديثين «للجانس» و«القبيلة». وكان لويس هنري مورغان أول من حدد وميز هذين المفهومين في المجتمع القديم، أو أبحاث في خطوط التقدم البشري من التوحش عبر الهجمية إلى الحضارة، لندن ١٨٧٧. إن هذا العالم الأميركي البارز كان سباقاً إلى بيان أهمية الجانس(Gens) من حيث هو نواة النظام المشاعي البدائي، وبذلك وضع الأسس العلمية من أجل تاريخ المجتمع القديم ككل واحد. ومن المعروف أن إنجلز استخلص النتائج العامة من اكتشافات مورغان وقام بتحليل جامع لمعنى مفهومي «الجانس» و«القبيلة» في كتابه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة(L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat) (١٨٨٤).

٧- ليسينوس(Licinus) (حوالى٣٥٠ ق.م): خطيب شعبي نشر مع سيكستيوس (Sextiun) عام (٣٦٧ق.م.) قوانين في مصلحة العاميين. وبموجب هذه النصوص لا يحق لأي مواطن روماني أن يملك أكثر من ٥٠٠ جوجر (حوالى ١٢٥ هكتاراً) من ملكية الدولة (Ager Publicus). وبعد عام ٣٦٧ هدأ «الجوع إلى الأرض» لدى العاميين حتى درجة ما بفضل الفتوحات العسكرية. فقد تقاسموا قسماً من الأراضي التي تم الاستيلاء عليها بهذه الطريقة.

٨- الحوليات الألمانية-الفرنسية [Deutsh - Franzosische Jahrbücher]، مجلة أصدرها كارل ماركس وأرنولد روج وكانت تصدر باللغة الألمانية في باريس. ولم يظهر منها إلا العدد الأول، وهو عدد مضاعف (في شباط ١٨٤٤) وكان يشتمل على مقالتين بقلم كارل ماركس «في المسألة اليهودية» [sur la question juive] و«إسهام في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل. مدخل» [Zur Kritik der Hegelschen Rechtspilosophie. Einleitung] ومقالتين بقلم فريدريك إنجلز «موجز نقد الاقتصاد السياسي» و«مركز بريطانيا: الماضي والحاضر، بقلم توماس كارلايل، لندن ١٨٤٣». وإن هذه المؤلفات تسجل الانتقال النهائي لماركس وإنجلز إلى المادية والشيوعية. وقد توقفت المجلة عن الصدور بسبب خلافات في الرأي بين ماركس وروج. أما العائلة المقدسة، أو نقد

النقد النقدي. ضد برونو بوير وشركاه» [Die heilige Familie, oder Kritik der Kritischen Kritik. GegenBruno Bauer] فهو المؤلف الأول المشترك بين كارل ماركس وفريديريك إنجلز.

٩- الإشارة إلى باور، الذي كان يبغي تزعم مدرسة فلسفية «نقدية»..

١٠- عنوان مختصر لمجلة أصدرها الهيغليون الشباب من ١٨٣٨ حتى ١٨٤٣ في شكل وريقات يومية. ولقد كان عنوانها من كانون الثاني (يناير) ١٨٣٨ حتى حزيران (يونيو) ١٨٤١: «حوليات هال للعلم والفن الألمانيين» [Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst]،تحت إدارة أرنولد روج وتيودور أيكتريير. ولما تعرضت للخطر في بروسيا، هاجرت إلى الساكس واتخذت في تموز (يوليو) ١٨٤١ عنوان: «الحوليات الألمانية للعلم والفن» [Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst]. لكن الحكومة حظرت في كانون الثاني (يناير) ١٨٤٣ المجلة عن الصدور، وهو الحظر الذي شمل ألمانيا بكاملها بأمر البوندستاغ.

١١- برونو باور، «تاريخ السياسة والثقافة والتنوير في القرن الثامن عشر» [Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtezehten jahrhunderts] شارلوتنبورغ ١٨٤٣- ١٨٤٥، المجلد الأول.

١٢- نشيد قومي لنقولا بيكر، الراين الألماني[Le Rhin allemand]، وقد وضع عام ١٨٤٠، واستغله القوميون الألمان. ولقد أثار ردين مختلفين، أحدهما وطني متزمت من جانب موسيه، والآخر مسالم من جانب لامارتين.

١٣- فينيدي جاكوب (١٨٠٥-١٨٧١): صحافي سياسي ألماني يساري.

١٤- مجلة ويغان الفصلية [Wigand's Vierteljahrsschrif]، وهي مجلة للهيغليين الشباب أصدرها في لايبزيغ من عام ١٨٤٤ حتى ١٨٤٥ أوتو ويغان. وقد كتب فويرباخ في المجلد الثاني منها مقالة ناظر فيها ضد شترنر وكان عنوانها «في جوهر المسيحية بالمقارنة مع الأوحد وخاصته». ومن المعروف أن الكتاب الأول من تأليف فويرباخ والكتاب الثاني من تأليف شترنر..

١٥- كتاب لفويرباخ، مبادئ فلسفة المستقبل [Grundsätze der philosophie der Zunkunft]، زوريخ وونترثور ١٨٤٣.

١٦- منظمة إنكليزية للتبادل الحر [Libre échangiste] تأسست في مانشستر عام ١٨٣٨ من قبل كوبدن وبرايت (Cobden & Bright)، وكان غرضها نقض الضرائب على استيراد القمح. وكانت تناضل ضد المالكين العقاريين الذين كانوا يعملون من جانبهم للإبقاء على هذه الضرائب، وكانت تخضع لتحريض بعض الصناعيين الذين كانوا يتوقعون أن يؤدي الاستيراد الحر للقمح إلى انخفاض سعر الخبز والأجور. وقد حققت المنظمة مطالبها عام ١٨٤٦.

١٧- قوانين أصدرها كرومويل عام ١٦٥١، وقد تجددت فيما بعد، وكانت تنص على أن معظم السلع المستوردة من أوروبا وروسيا وتركيا لا يجوز نقلها إلا بواسطة سفن إنكليزية أو سفن البلدان المصدرة، كما أن المساحة على طول الشواطئ الإنكليزية يجب أن تكون محصورة بالزوارق الإنكليزية. وإن هذه القوانين، التي كان الغرض منها تشجيع البحرية الإنكليزية، كانت موجهة ضد هولندا بصورة رئيسية، وقد نقضت من عام ١٧٩٣ حتى ١٨٥٤.

١٨- كانت هذه الضرائب التفاضلية تفرض رسوماً مختلفة على نفس السلع وفقاً لمصدرها.

١٩- جون إيكن (١٧٤٧- ١٨٢٢): طبيب إنكليزي ومؤرخ في الوقت نفسه.

٢٠- اسحق بنتو (١٧١٥-١٧٨٧): تاجر واقتصادي هولندي، والاقتباسات الواردة بالفرنسية في النص مأخوذة من «رسالة عن غيرة التجارة» الواردة في كتابه: مبحث التداول والائتمان [*Traité de la circulation et du crédit*]، امستردام، ١٧٧١.

٢١- كان ماركس يعرف آدم سميث في ذلك الحين من الترجمة الفرنسية: بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم، ص٧١. [An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations].

٢٢- العقد الاجتماعي [Du Contrat Social]، وهو المؤلف الشهير لجان جاك روسو.

٢٣- سيسموندي (١٧٧٣-١٨٤٢): اقتصادي سويسري، ناقد للرأسمالية. أما شيربوليه

(١٧٩٧ - ١٨٦٩)، فهو أحد تلامذة سيسموندي، وقد مزج أفكار أستاذه بآراء مستعارة من ريكاردو.

٢٤- أمالفي: (Amalfi) مدينة إيطالية تقع جنوبي نابولي، وكانت في القرنين العاشر والحادي عشر مرفأ مزدهراً، وقد تبنت إيطاليا بأسرها قانونها البحري.

٢٥- «مجلس لايبزيغ» [The Leipzig Council] إشارة ساخرة إلى أن مؤلفات «الأبوين الكنائسيين» (Pères de L'Église) باوروشترنر، اللذين سيعمد ماركس وإنجلز إلى نقدهما من الآن وصاعداً، قد نشرت عند ويغان في لايبزيغ. إن الإيديولوجية الألمانية ستتخذ ابتداء من هنا شكل تعليق على النصوص، ومن هنا كانت كثرة الاستشهادات بالقديس برونو (باور) والقديس ماكس (شترنر).

٢٦- لوحة شهيرة لفيلهلم فون كولباخ يعود تاريخها إلى ١٨٣٤ - ١٨٣٧ تمثل المجابهة في الهواء بين أرواح المقاتلين الذين سقطوا في ساحات القتال الكاتالونية.

٢٧- المركب البخاري الويستفالي [*Das Westaphälische Dampfboot*]، مجلة شهرية كان يصدرها «الاشتراكي الحقيقي» أوتو لونينغ، وقد صدرت من كانون الثاني (يناير) ١٨٤٥ حتى كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٦، ومن ثم من كانون الثاني (يناير) ١٨٤٧ حتى آذار (مارس) ١٨٤٨. وقد نشرت في هذه المجلة، عام ١٨٤٦، المقالة المغفلة من دون التوقيع تحمل عنوان «العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي» ضد باوروشركاه، بقلم ف. إنجلز وك. ماركس، فرانكفورت على المين(sur-main)، ١٨٤٥».

٢٨- إشارة إلى مقالة ماكس شترنر التي ظهرت في ١٨٤٥ في مجلة ويغان [la revue de Wigand]، المجلد الثالث [«نقاد شترنر»] «Recensenten Stirners».

٢٩- في النص (البيت المقدس) Santa Casa، وهو اسم مركز قيادة محاكم التفتيش في مدريد.

٣٠- الدكتور غرازيانو من شخصيات المسرح الهزلي الإيطالي، وهو نموذج العالم الكاذب. وينعت ماركس وإنجلز أرنولد روج بهذا النعت في مناسبات عديدة، كما يسميانه أحياناً «الدكتور غرازيانو للعلم الألماني».

٣١- المقصود من باب السخرية بالمجلد الثاني من مؤلف برونو القضية الصالحة للحرية

وقضيتي الخاصة مقالة عنوانها «خصائص لودفيغ فيورباخ» ظهرت في مجلة ويغان الفصلية، ١٨٤٥، المجلد الثالث.

٣٢- أنظر مقالة برونو بوير: «لودفيغ فيورباخ»، في أوراق شمال ألمانيا [Nord deutsche Blätter]، الدفتر الرابع. وقد صدرت هذه المجلة في مجلدين، الأول في ١٨٤٤، والثاني في ١٨٤٥، تحت عنوان إسهامات في حملة النقد.

٣٣- الإشارة إلى مؤلفات فيورباخ: تاريخ الفلسفة الحديثة. عرض وتحليل ونقد لفلسفة، بيير بايلي؛ إسهام في تاريخ الفلسفة والبشرية؛ جوهر المسيحية [L'essence du christianisme] ؛ ومقالته «إسهام في نقد الفلسفة الوضعية» [contribution à la critique de la philosophie positives]، الذي نشر من دون توقيع في حوليات هل عام ١٨٣٨.

وتشير عبارة «الفلسفة الوضعية» هنا إلى الاتجاه الديني والصوفي في الفلسفة الذي يمثله ك.هـ. ويس، والشاب ج.غ. فيخته، وأ. غونتر، وف. بادروف. و.شيلينغ خلال السنوات الأخيرة من حياته، وكان هذا الاتجاه ينتقد فلسفة هيغل من اليمين. وكان «الفلاسفة الوضعيّون» يسعون إلى إخضاع الفلسفة للدين، وينكرون إمكانية المعرفة العقلانية وينظرون إلى الوحي الإلهي على أنه مصدر المعرفة «الوضعية» وكانوا يسمون جميع الأنظمة القائمة على المعرفة العقلانية أنظمة سلبية.

٣٤- العائلة المقدسة [La sainte famille]، المؤلف الذي نشره ماركس وإنجلز في نقد فلسفة النقد لباور وشركاه.

٣٥- كانت منطقة أوريغون على الساحل الهادئ متنازعاً عليها في ذلك الوقت بين الولايات المتحدة وبريطانيا. وقد حسم النزاع عام ١٨٤٦، فأعطي الجنوب إلى الولايات المتحدة، والشمال إلى إنكلترا، وكان خط العرض ٤٩ هو الفاصل بينهما.

٣٦- إشارة إلى مؤلفين لبرونو باور: نقد التاريخ الإنجيلي للأناجيل [critique de l'histoire évangélique des synoptiques]، لايبزيغ ١٨٤١، والمسيحية المنزلة [le christianisme révélé]، زوريخ ١٨٤٣.

٣٧- المقصود كتاب هيغل علم ظواهر الفكر، [*Phänomenologie des Geistes*] وقد صدر عام ١٨٠٧.

٣٨- أنظر الترجمة العربية لكتاب ماركس وإنجلز، العائلة المقدسة، منشورات دار دمشق.

٣٩- أنظر المصدر نفسه.

٤٠- إشارة إلى المقالة المغفلة في مجلة ويغان الفصلية والمعنونة «في حق الفرد المبرأ؟ في المطالبة بنسخه عن الحكم الصادر بحقه» [Du droit de l´individu acquité une ampliation de la sentence]، ١٨٤٥، المجلد الرابع.

٤١- إن شارون هو نوتي الجحيم، وكان يطلب رسماً لقاء نقل أشباح الموتى عبر نهر أشيرون.

٤٢- أنظر الترجمة العربية لكتاب العائلة المقدسة، دار دمشق، ص ٩٧.

٤٣- إن الصفات «المضطربة، الدفاقة، المرتعشة» غير واردة في مقالة باور، وقد أضافها ماركس وإنجلز اللذين استعاراها من قصيدة شهيرة لشيللر: الغواص [Der Taŭcher].

٤٤- إشارة إلى مسرحية شكسبير الليلة الثانية عشرة، الفصل الثالث، المشهد الثاني. وإن الترجمة الألمانية لنص شكسبير تقول (معروف) Gunst بدلاً من (فن) Kunst.

٤٥- إن جميع المقتبسات التوراتية الواردة في الدفتر الثالث، ص ٣٨، قد استشهد بها في العائلة المقدسة (أنظر الصفحة ١٩٠ من الترجمة العربية). أما المجلة الأدبية، وهي العنوان المختصر لمجلة: المجلة الأدبية العامة [Allgemeine literatur-zeitung]، فهي مجلة شهرية كان يصدرها الهيغلي الشاب برونو في مدينة شارلتنبرغ من كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٣ حتى تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤٤.

٤٦- المصدر السابق نفسه، الصفحة ٣٨ من الكراس الرابع من المجلة الأدبية العامة.

٤٧- أنظر: العائلة المقدسة، الترجمة العربية، دار دمشق، ص ٨ - ١٧.

٤٨- المسائل الإنكليزية المحلية [Englische Tagesfragen]، عنوان مقالة لفوشر نشرت في المجلة الأدبية. وقد كرس ماركس وإنجلز الفصل الثاني من العائلة المقدسة لنقد فوشر.

٤٩- إشارة إلى نزاع نشب بين كارل نوفيرك وكلية الفلسفة في برلين. راجع الفصل الثالث من العائلة المقدسة.

٥٠- أنظر الترجمة العربية للعائلة المقدسة، ص: ١٥٠- ١٥١.

٥١- مقتطفات من مقالة برونو التي صدرت مغفلة من التوقيع في الدفتر الرابع من المجلة الأدبية بعنوان: أعمال حديثة عن المسألة اليهودية.

٥٢- مقتطفات من مقالة لبرونو من دون توقيع في المجلة الأدبية بعنوان: ماهو غرض النقد حالياً؟.

٥٣- صدرت المجلة الرينانية [La Gazette Rhénane] في كولونيا من كانون الثاني (يناير) ١٨٤٢ حتى ٣١ آذار (مارس) ١٨٤٣. ومن المعروف أن ماركس ساهم ابتداءً من نيسان (أبريل) ١٨٤٢ في تحرير هذه الصحيفة التي أسسها بورجوازيون رينانيون معارضون للحكم المطلق البروسي، وقد أصبح رئيساً لتحريرها في تشرين الأول (أكتوبر) ١٨٤٢. وقد دافعت عن وجهة النظر الديمقراطية بمزيد من العزم. وقد حظرت الحكومة البروسية المجلة بمرسوم صادر في ١٩ كانون الثاني (يناير) ١٨٤٣. وقد توقف ماركس عن المساهمة في تحريرها منذ ١٧ آذار (مارس) ١٨٤٣، لمعارضته المساهمين فيها الذين كانوا يعتقدون أنه في الإمكان محاباة الحكومة باتخاذ لهجة أكثر اعتدالاً.

٥٤- عبارة عن مأساة شيللر: موت فالنشتاين [La Mort de vallenstein]، الفصل الرابع، المشهد الثاني عشر.

٥٥- فريدريك فيلهلم هرمان هنريكس، هيغلي عجوز، أستاذ في الفلسفة.

٥٦- أنظر الترجمة العربية للعائلة المقدسة.

٥٧- الفلاسفة الأخيرون [Les derniers philosophes]، كتاب لموزيس هيس صدر في دار مستادت عام ١٨٤٥

٥٨- نشر برونو باور مقالة في المجلة الأدبية العامة، الدفتر الأول، بعنوان: هنريكس، مطالعات سياسية.

٥٩- من المعروف أن اليهود ينكرون أن يكون يسوع المسيح هو المسيح المنتظر، فهم لا يزالون ينتظرون مجيئه إذن.

٦٠- المقصود هو تشارلز شيروود ستراتون، وهو قزم أميركي اختار لقب الجنرال عقلة الأصبع.

٦١- يورد ماركس وإنجلز هنا شاهداً من رواية هايني حمامات لوك [Les Bains de lucques]، مع تحوير بسيط.

٦٢- إن كتاب الأوحد وخاصته قد طبع في نهاية عام ١٨٤٤ في لايبزيغ عند أوتو ويغان. وإن تاريخ النشر الوارد في الكتاب هو ١٨٤٥. ومن المعروف أن ماكس شترنر اسم مستعار لجوهان كاسبار شميدت، وهذا هو السبب في أن ماركس وإنجلز غالباً ما يضعان اسم شترنر بين قوسين صغيرين.

٦٣- إشارة إلى المقالات التالية: «الأوحد وخاصته»، وهي مقالة لشيليغا ظهرت في Nord [deutsche] Blätter، المجلد التاسع، ١٨٤٥، ومقالة فويرباخ (غير الموقعة): «في موضوع جوهر المسيحية بالإشارة إلى الأوحد وخاصته»، وقد نشرت في مجلة ويغان الفصلية، المجلد الثاني، ١٨٤٥؛ وكراسة لهيس بعنوان الفلاسفة الأخيرون. وقد رد شترنر بمقالة نشرت في مجلة ويغان الفصلية (١٨٤٥) بعنوان: «نقاد شترنر»، مدافعاً عن كتابه. وهذا النص هو ما يسميه ماركس وإنجلز في الإيديولوجية الألمانية «التعليق التبريري».

٦٤- ينقل ماركس وإنجلز هنا وأدناه الأسطر الأولى من قصيدة غوته الشهيرة: «الغرور! الغرور!»: «أسست قضيتي على لا شيء. مرحى». وإن القسم الأول من كتاب شترنر يحمل عنوان: «أسست قضيتي من لا شيء».

٦٥- العذارى المنتقمات، [Eumenides]، بطلات من الميثولوجيا الإغريقية، مكلفات بالانتقام للجرائم الرجسة. أما بوزيدون فهو إله البحر في الأساطير الإغريقية.

٦٦- ميزة التروي والجرد [Sine Beneficio Deliberandi atque inventarii] مبدأ قديم لقانون الإرث كان يمنح الوريث وقتاً ليقرر ما إذا كان يريد أن يقبل الميراث أو يرفضه.

٦٧- إن مؤلف هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية في شكل موجز [Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse]، يتألف من ثلاثة أقسام، نشرت في فواصل متباعدة، من ١٨١٧ حتى ١٨٤٢. ١- «علم المنطق» [La science de la logique] ٢- «فلسفة الطبيعة» [La philosophie de la nature]، ٣- «فلسفة الروح» [La philosophie de l'esprit].

٦٨- راجع محاضرات في الفلسفة الطبيعية [Vorlesungen űber die Naturphilosophie] لهيغل.

٦٩- جاك المغفل [Jacques le Bonhomme]، لقب الفلاح الفرنسي. ويطلق ماركس وإنجلز هذا اللقب في الإيديولوجية الألمانية على ماكس شترنر للتحقير.

٧٠- قصيدة من مؤلف مجهول، عنوانها: [Jockellied].

٧١- حملات أسطورية قام بها الفراعنة وقادتهم إلى أعماق أسيا وأوروبا.

٧٢- راجع ديوجين دو لايرتوس، عشرة كتب عن الحياة، أو مفاهيم وأقوال الفلاسفة الشهيرين.

٧٣- إيكارت، أحد أبطال الأساطير الألمانية في الحقبة الوسيطة، وهو رمز للحارس الأمين والرفيق المخلص الموثوق.

٧٤- أراغو، دومينيك - فرنسوا، عالم فلكي وفيزيائي وعالم رياضي فرنسي.

٧٥- فلسفة إغريقية من زعمائها تاليس وأناكسميندر وهيراكليطس، وهي مادية الاتجاه، جدلية من بعض وجهات النظر، وكانت موجهة ضد المعتقدات الدينية.

٧٦- بنات داناوس اللائي قتلن الأزواج الذين فرضوا عليهن، وقد حكم عليهن بأن يصببن الماء بصورة أزلية في برميل لا قعر له، وهو رمز للعمل المستحيل الذي لا نهاية له.

٧٧- الاقتباس مأخوذ من مقالة لودفيغ فويرباخ «موضوعات أولية عن إصلاح الفلسفة»، التي ظهرت في المجلد الثاني من مؤلفات فلسفية ألمانية حديثة غير منشورة وغيرها، التي نشرها أرنولد روج في سويسرا عام ١٨٤٣.

٧٨- كان محظوراً حتى ثورة ١٨٤٨، وتحت طائلة الجزاء المادي، التدخين في شوارع برلين وحديقة تيرغارتن، وهي حديقة كبيرة تقع في قلب المدينة. وكان الواشون يحصلون على قسم من الغرامة.

٧٩- في الأصل الألماني [Wasserpolacken]، ومعناها الحرفي بولونيو المياه، وهو اللقب الذي أعطي للبولونيين السيليزيين في ألمانيا، ربما لأن النوتيين الأوائل على نهر أودر كانوا في الأغلب من أصل بولوني.

٨٠- إشارة إلى حرب الأفيون الأولى (١٨٣٨ - ١٨٤٢)، وهي أول محاولة بذلها البريطانيون

ليجعلوا من الصين نصف مستعمرة. وقد استخدم البريطانيون في هذه الحرب أسلحة جديدة.

٨١- [Eece iterum Crispinus]، باللاتينية في النص الأصلي، وهي الكلمات التي تفتتح المقالة الهجائية الرابعة لجوفينال ضد كريسبينوس، وهو أحد المقربين للأمبراطور دوميتيان. وإنها لتعني مجازاً: [اللازمة عينها مرة أخرى].

٨٢- الجيروندبون، حزب جمهوري إبان الثورة الفرنسية، في أواخر القرن الثامن عشر، وقد سمي كذلك لأن عدداً كبيراً من زعمائه من مقاطعة جيروند. وكان هذا الحزب يمثل البورجوازية الصناعية والتجارية، وقد تأرجح بين الثورة والثورة المضادة، وعقد الصفقات مع النظام الملكي.

التيرميدوريون - أطلق هذا الاسم على جماعة من السياسيين اشتركوا في الانقلاب المضاد للثورة الذي أطاح باليعقوبيين في ٢٧ تموز (يوليو) عام ١٧٩٤، وهو يوافق التاسع من تيرمدور حسب التقويم الثوري، وقد تم القضاء فيه على روبسبيير.

٨٣- لوفاسور، رينيه دي لاسارت، مذكرات [*Memoires*]، في أربعة مجلدات، باريس، ١٨٢٩ - ١٨٣١.

٨٤- نوغاريه، بيير جان - بابتيست، تواريخ سجون باريس والمحافظات [Histoires des prisons de paris et des départements]، وهو يحتوي على مذكرات نادرة وثمينة. وإنه ليقصد من ذلك كله أن يقدم تاريخاً للثورة الفرنسية، وبخاصة طغيان روبسبيير وعملائه وشركائه. والمؤلف مهدى إلى جميع الذين اعتقلوا على أنهم مشتبه فيهم. باريس ١٧٩٧، في أربعة مجلدات.

٨٥- صديقان للحرية والتجارة، اسمان مستعاران استخدمهما كيرفيرسو وكلافلان، مؤلفا تاريخ ثورة ١٧٨٩ [Histoire de la revolution de 1789]، وهو مؤلف يقع في عدة مجلدات نشر في باريس في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

٨٦- مونتغايار، غويلوم - أونوريه، عرض زمني لتاريخ فرنسا من ١٧٨٧ حتى ١٨١٨ [Revue] chronologique de l´histoire de France 1787- 1818، باريس ١٨٢٠.

٨٧- رولان دي لبلاتيير، جان - مانون، نداء إلى الأجيال القادمة غير المنحازة، بقلم

المواطنة رولان... [Appel à l´impartiale Postérité par la Citoyen Roland]، مجموعة من المقالات حررتها إبان اعتقالها في سجني أبيي وسانت بيلاجي - باريس ١٨٠١ - ١٨٠٣.

٨٨- لوفيه دي كوفري، جان - بابتيست، مذكرات، ١٨٢٢.

٨٩- بوليو، كلود - فرنسوا، أبحاث تاريخية عن أسباب ونتائج الثورة الفرنسية [Essais historiques sur les causes et les effets de a revolution de france]، باريس ١٨٠١ - ١٨٠٣.

٩٠- رينيه ديستوربيه هيبوليت هو المؤلف الذي يستتر وراء الحرفين م. ر.

٩١- مونجوا، فيليكس - كريستوف - لويس فانتر دي لا تولوبر، تاريخ مؤامرة مكسيميليان روبسبيير [Histoire de la conjuration de maximilien robespierre]، باريس ١٧٩٥.

٩٢- إن هذه الكلمات مقطع من نشيد بروتستانتي.

٩٣- يبدو هنا للوهلة الأولى أن ماركس وإنجلز يضعان برودون على صعيد روبسبيير. والحال، إن ماركس، في رسالته إلى أنينكوف بتاريخ كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٦، يعني في السنة نفسها التي حررت فيها الإيديولوجية الألمانية، وفي بؤس الفلسفة [Misère de la philosophie] بعد أشهر قليلة، يوجه إلى برودون الانتقادات الحادة التي نعرفها.

٩٤- الثياب الزرق - اسم أطلق على جنود جيوش الجمهورية الفرنسية بسبب لون بزاتهم؛ وعلى العموم، فقد كان هذا الاسم يطلق على الجمهوريين تمييزاً لهم من الملكيين الذين كانوا يسمون البيض.

اللامتسرولون [Les Sans - Culottes]، الاسم الذي أطلق على الجماهير الفرنسية الثورية في أواخر القرن الثامن عشر. ولقد كان الاسم يشير في الأصل إلى الشخص الذي لا يرتدي سروالاً طويلاً، بل السروال القصير الذي لا يتجاوز الركبتين، الخاص بركوب الخيل وكان الأرستقراطيون والبورجوازيون الأغنياء يرتدونه. أما فقراء

المدن، الذين كانوا لا يرتدون سراويل طويلة، فقد كان الأرستقراطيون يسخرون منهم ويطلقون عليهم اسم اللامتسرولين.

٩٥- ج. براوننغ، الأوضاع المحلية والمالية في بريطانيا العظمى: مسبوق بنبذة عن سياستها الخارجية وبمعلومات إحصائية وسياسية عن فرنسا وروسيا والنمسا وبروسيا، لندن ١٨٣٤.
[The Domestic Financial condition of Great Britain : preceded by a Brief sketch if her Foreign Policy and of the statico and politics of France, Russia, Austria, London, 1834].

٩٦- المقصود كارل لودفيغ ميشيليه، مؤلف كتاب عنوانه، تاريخ الأنظمة الفلسفية الأخيرة في ألمانيا، من كانط إلى هيغل، برلين ١٨٣٧-١٨٣٨
[Geschichte der letzten systeme der philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, T.1- 2, Berlin, 1837- 1838].

٩٧- كارل تيودور بابيروهوفر، فكرة وتاريخ الفلسفة [Die Idee und Geschchte der philosophie]، ماربورغ ١٨٣٨.

٩٨- البوابة [Le portique]، حيث كان الفيلسوف زينون(zénon) (رواقي) يعلم عقيدته.

٩٩- كوبفرغرابن [Kupfergraben]، اسم قناة في برلين، وشارع باسمها، وكان هيغل يعيش في هذا الشارع.

١٠٠- بيتان من أغنية بعنوان «في ألمانيا وحدها» [*Nur in Deutschland*] للشاعر هوفمان فون فالرسليبن، الذي نشر هنريخ غيرسنبرغ مؤلفاته الكاملة في برلين عام ١٨٩٠.

١٠١- إن الحصار القاري الذي فرضه نابوليون قد أدى إلى فقدان القهوة بشكل تام.

١٠٢- Tugenbdund جمعية سياسية سرية نشأت في بروسيا عام ١٨٠٨، وكان من أهدافها تسعير المشاعر الوطنية عند السكان والنضال في سبيل تحرير ألمانيا من الاحتلال النابوليوني وإقامة حكومة دستورية. وقد أصدر ملك بروسيا، نزولاً عند رغبة نابوليون، أوامره بحل هذه الجمعية عام ١٨٠٩، لكنها استمرت في الوجود حتى عام ١٨١٥.

١٠٣- ثورة تموز (يوليو) عام ١٨٣٠ في فرنسا، وقد حملت إلى العرش الفرنسي لويس فيليب خليفة لشارل العاشر.

١٠٤- إن كتاب لويس بلان، تاريخ عشر سنوات (١٨٣٠- ١٨٤٠]، ترجمه إلى الألمانية لودفيغ بوهل ونشر في برلين في ١٨٤٤ - ١٨٤٥.

١٠٥- الفيزيوقراطيون-اقتصاديون فرنسيون من القرن الثالث عشر، أمثال كنزي، وميرسيه دي لاريفيير، وتورغو، وقد كان ماركس يقدر أعمالهم تقديراً عالياً، ففي رأيه أنهم وضعوا أسس «تحليل الإنتاج الرأسمالي».

١٠٦- حلقة أسسها ممثلو الأوساط الديمقراطية، وكانت نشيطة بصور خاصة منذ أوائل الثورة، وكان فوشيه قلبها النابض. وإن الحلقة الاجتماعية لتحتل مكانها في تاريخ الأفكار الشيوعية نظراً لأن كلود فوشيه تقدم بطلبات توزيع الأرض توزيعاً متكافئاً، والحد من الثروات الكبيرة، والعمل لجميع المواطنين القادرين على العمل.

١٠٧- المقصود هو تاليران، الذي كان أسقف أوتون من ١٧٨٨ حتى ١٧٩١.

١٠٨- كان اقتراح أسقف أوتون ينص على أن مناقشات الجمعية يجب ألا تقتصر بعد الآن على القضايا المدرجة في الكراسات (انظر الهامش ١٠٩).وكان هذا الاقتراح ينص على أن تواصل الكراسات تحديد الخط العام للمناقشات، لكنه يحق للنواب أن يقدروا كل مسألة وفقاً لتقديرهم الخاص. وكان تاليران يناظر بأنه يجب على النائب ألا يرتبط برأي معين منذ البداية، لأنه كثيراً ما لا تتضح آراؤه وتتخذ شكلها الأخير إلا في سياق المناقشات.

١٠٩- كراسات المظالم [Cahiers de doléances]، هي قائمة بالشكاوى والتعليمات التي تنظمها الطبقات الثلاث، وهي الوكالات التي كان الناخبون يقدمونها إلى نوابهم في المجلس.

١١٠- [*Lot bailliages et 431 divisions des ordres*] هي النواحي الانتخابية في فرنسا ما قبل الثورة.

١١١- لعبة التنس: في ٢٠ حزيران (يونيو) ١٧٨٩ التقى نواب الطبقة الثالثة، الذين نادوا بأنفسهم قبل ثلاثة أيام جمعية وطنية، في ملعب التنس في فرساي (ذلك أن قاعة

تسليات الملك الصغرى، وهي مقر اجتماعهم الرسمي، قد أغلقت بأمر من الملك)، وأقسموا ألا يتفرقوا حتى تحصل فرنسا على دستور.

سرير العدالة :المقصود اجتماع مجلس الدولة في ٢٣ حزيران (يونيو) ١٧٨٩. وقد أعلن الملك في هذا الاجتماع أن القرارات التي اتخذتها الطبقة الثالثة في ١٧ حزيران (يونيو) ملغاة وطلب حل الجمعية فوراً، لكن نواب الطبقة الثالثة رفضوا، بالرغم من أوامر الملك، أن يغادروا القاعة وتابعوا مناقشاتهم.

١١٢- يشربون في برلين جعة خاصة، [Weissbier]، أو الجعة البيضاء.

١١٣- عبارة مأخوذة من مقالة مغفلة من التوقيع بعنوان: بروسيا منذ تعيين أرندت حتى إقالة بومر، وقد نشرت في : إحدى وعشرين ورقة من سويسرا، وهي مجموعة من المقالات نشرها الشاعر الألماني جورج هيرويغ في زوريخ وونترتور في عام ١٨٤٣.

١١٤- جون ويد، تاريخ الطبقات المتوسطة والعاملة [*History of the Middle and working classes*].

١١٥- العامية [la jacquerie] - انتفاضة فلاحية وقعت عام ١٣٥٨ في الأقاليم الواقعة إلى الشمال الغربي من باريس ضد مساوئ النبلاء والعصابات المسلحة، أثناء أسر الملك جان الصالح في إنكلترا، وقد سحقها النبلاء بكل قسوة.

١١٦- كان وات تايلر زعيماً لانتفاضة فلاحية وقعت عام ١٣٨١.

١١٧- [Evil May Day]، هو الاسم الذي أطلق على انتفاضة قام بها سكان مدينة لندن في الأول من أيار (مايو) عام ١٥١٨، وكانت ثورة قامت بها الطبقات الدنيا من سكان المدينة ضد التجار الأجانب الذين كانت قوتهم تتعاظم بصورة رهيبة.

١١٨- قاد روبرت كيت عام ١٥٤٩ أكبر انتفاضة فلاحية حدثت في شرقي إنكلترا، بحيث لم يكن بد من جلب جيش مزود بالمدفعية ضد الثائرين الذين قتل ثلاثة آلاف منهم في المعركة، ونفذ حكم الإعدام بعدد أكبر. وقد شنق روبرت كيت في إحدى ساحات نورفيتش.

١١٩- تفاقمت الأزمة الاقتصادية في إنكلترا عام ١٨٤٢، وانتشرت الحركة الميثاقية انتشاراً عظيماً.

١٢٠- إن انتفاضة ويلش التي اندلعت بصورة باكرة جداً عام ١٨٣٩ قد انتهت نهاية دامية.

١٢١- المقصود نقض شرط البروليتاري، يعني نقض العمل المأجور. ويستخدم المؤلفان هنا العبارة الهيغلية [Aufheben]، التي تعني الإلغاء مع التجاوز.

١٢٢- المفكرون لأحرار [Freijester]، وقد أضفى المؤلفان على الاسم مسحة من السخرية باستخدامهما تعبيراً من اللهجة العامية البرلينية، والمقصود هم «الأحرار»، وهو اسم استخدمته جماعة من رجال الأدب الهيغليين الشباب، وكانت تعمل في برلين في أوائل الأربعينيات من القرن التاسع عشر، وتتشكل نواتها من برونو وإدغار باور، وإدوارد ماين، ولودفيغ بوهل، وماكس شترنر، وآخرين. وقد انتقد ماركس الأحرار في رسائله منذ عام ١٨٤٢، ورفض أن ينشر مقالاتهم التافهة والمدعية في المجلة الرينانية عندما كان يصدرها.

١٢٣- صحيفة كانت تصدر في باريس وتحمل هذا العنوان الصغير، صحيفة التنظيم الاجتماعي [Journal de l´organisation sociale].

١٢٤- كانت الحركة الميثاقية الانكليزية في أوجها إذن، وسرعان ما سوف تبدأ بالتفسخ.

١٢٥- أنظر بصورة خاصة مقالات ماركس بصدد «المسألة اليهودية»و«إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل»، ومقالة إنجلز «موجز نقد الاقتصاد السياسي» [Esquisse d'une critique de l'économie politique] في الحوليات الفرنسية الألمانية، منشورات ديتز، المجلد الأول.

١٢٦- في عام ١٨٤٣، ظهر في زوريخ مؤلف مغفل من التوقيع حمل عنوان، الشيوعيون في سويسرا، حسب الوثائق التي عثر عليها عند ويتلينغ. نسخة طبق الأصل عن التقرير المرفوع إلى الحكومة العليا لمقاطعة زوريخ [Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Paperien. Wörticher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Rgierung des standes Zűrich, 1843].

كان مؤلف هذا الكتاب حقوقياً رجعياً هو الدكتور جوهان غاسبار بلونتشلي، ومن هنا كان عنوان تقرير بلونتشلي الذي يطلقه عليه ماركس وإنجلز في سياق الكتاب.

١٢٧- كان ج. لورنز فون شتاين أستاذاً للفلسفة والحقوق في جامعة كيل وعميلاً سرياً للحكومة البروسية، وقد نشر عام ١٨٤٢ في لا يبزيغ مؤلفين بعنوان: الاشتراكية والشيوعية في فرنسا الحالية. وإسهام في التاريخ المعاصر.

١٢٨- جون واتس، حقائق وأوهام الاقتصاديين السياسيين، الخ [The Facts and Fictions of political economists]. مانشستر ١٨٤٢. أما جوشواه هوبسون فقد كان رئيس تحرير الصحيفة الإنكليزية (نجمة الشمال Northern star)، التي كثيراً ما يستشهد إنجلز بها في كتابه أوضاع الطبقات الكادحة في إنكلترا La situation de la [classe laboreuse Angleterre] .

١٢٩- أنظر الترجمة العربية لكتاب العائلة المقدسة.

١٣٠- جماعة نشر الإيمان [Congrégation de propeganda fide]، منظمة أسسها البابا من أجل نشر الكاثوليكية ومحاربة جميع أنواع الهرطقة.

١٣١- النقد في هيئة مجلد حاذق [Kritik in Buchbindermeistergestalt]، لقب ساخر أطلقه ماركس وإنجلز في العائلة المقدسة على كارل رينهاردت الذي أصدر في الدفترين الأولين من المجلة الأدبية الجديدة مقالة بعنوان: «كتابات عن الإملاق» [Écrits sur le pauperisme] انتقد فيها، فيما انتقده مقالة بقلم أ. ت. فونيكلر بعنوان: «أسباب نمو الإملاق» [Les raisons de l´accroissement paupérisme] مقتطفة من كتابه عروض صحفية. [exposés journalistiques] وإن هذا الكتاب هو المقصود هنا.

١٣٢- عنوان الكتاب الأصلي: أوضاع الفقراء، أو تاريخ الطبقات الكادحة في إنكلترا The [state of the] poor: or, an history of the labouring classes in England.

١٣٣- صدر مؤلف غيزو عام ١٨٤٠؛ أما مؤلف مونتي فيقع في عشرة مجلدات صدرت من ١٨٢٧ حتى ١٨٤٢، وهي تدرس أوضاع الفرنسيين خلال «القرون الخمسة الأخيرة».

١٣٤- هنود حمر كانوا يقيمون فيما مضى بين بحيرة ميشيغان وبحيرة هورن، على الحدود الفاصلة بين الولايات المتحدة وكندا.

١٣٥- نقول اليوم: إن المنظرين الاشتراكيين من أصل بورجوازي، الذين لا يؤيدون إسقاط النظام الاجتماعي بواسطة العنف.

١٣٦- شكسبير، تيمون الأثيني [Timon of Athens]، الفصل الرابع، المشهد الثالث.

١٣٧- إن اسحق بيرير هو أخ يعقوب بيرير، هو مؤلف هذا الكتاب [Leçons sur l'industrie et les finances]. وكلا الأخوين مصرفيان.

١٣٨- جزيرة وهمية سمي سانتشو بانزا حاكماً لها في دون كيخوت لسرفانتس.

١٣٩- في الميثولوجيا الإغريقية التوأمان كاستور وبولوكس [Castor et Pollux]، وهما يعتبران، في صورة كوكبة التوأمين، نصيري البحارة.

١٤٠- الإفلاس الفوضوي [Banqueroute cochonne]: النوع الثاني والثلاثون من أصل الأنواع الستة والثلاثين للإفلاس عند فورييه. وإن فورييه ليصف هذا النوع من الإفلاس، في مؤلفه غير الكامل عن الوحدات الخارجية الثلاث، كما يلي: «إن الإفلاس الفوضوي هو إفلاس الرجل البسيط الذي، بدلاً من أن يتصرف وفقاً للقواعد العامة، يجلب الدمار على زوجته، وأبنائه، وعلى نفسه، وفي الوقت نفسه يعرض نفسه للخطر المزدوج: القبض عليه من قبل السلطات، وازدراء أصدقائه التجار الذين لا يوافقون على إفلاس ذلك الرجل الذي لا يعرف كيف يخلص نفسه ويتصرف وفقاً للمبادئ العامة».

١٤١- سلسلة جبال في إسبانيا تفصل قشطالة الجديدة (La Nouvelle Castille de l'Andalosie) عن الأندلس.

١٤٢- لنتذكر بأن ماركس يستخدم عبارة Verkehr، التي نترجمها بعبارة «تعامل»، كما يستخدمها في رسالته إلى أنينكوف بتاريخ كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٦، بمعنى العلاقات الاجتماعية. ويقول ماركس في هذه الرسالة: «أخذ كلمة «التعامل» بمعناها الأوسع، كما نقول بالألمانية: Verkehr. مثال ذلك أن الامتياز، ومؤسسة الأصناف الحرفية والجيروندات، والنظام التنظيمي في الحقبة الوسيطة قد كانت علاقات اجتماعية.. الخ» «رسائل عن رأس المال»[Lettres sur le Capital].

١٤٣- يقول النص: (Middleman)، ومعناها عامة وسيط، أو سمسار، أو بائع بالمفرق. ولقد كان يوجد في إيرلندا مزارعون وسطاء، أو على حد تعبير إنجلز مزارعون بصفة رؤساء (des Fermiers en chefs)، وكانوا يستأجرون الأرض من بعض المالكين

العقاريين كي يعودوا فيؤجرونها، في شكل قطع صغيرة، بمعدل ربح أعلى. ولقد كان يوجد في إيرلندا، فيما عدا المالك العقاري والفلاحين الذين يستثمرون الأرض، عشرة وسطاء من هذا النمط أو أكثر.

١٤٤- حسب مناقبية بنتام، فإن أعمال الإنسان الأخلاقية هي تلك الأعمال التي تكون حصيلة الأفراح فيها أعظم من حصيلة الأتراح، وإن عملية تنظيم لوائح طويلة عن الأفراح والأتراح ومقارنتها ببعضها البعض لتقرير مناقبية كل عمل هي ما يسميه ماركس وإنجلز «محاسبة بنتام» (comptabilité de Bentham) .

١٤٥- موابيت وكوبينيك (Moabit et Köpenick)، ضاحيتان قديمتان لبرلين احتوتهما المدينة فيما بعد. وبوابة هامبورغ هي بوابة المدينة عند حدودها الشمالية، وقد تهدمت فيما بعد.

١٤٦- البائع المتجول نانت: شخصية من مأساة الكاتب الألماني ك. فون هوليتي، مأساة برلين [Ein trauerspiel in Berlin]. وقد صنع منها الممثل الهزلي الألماني ف. بكمان تمثيلية تهريجية شعبية بعنوان استجواب البائع المتجول نانت. وقد بات اسم نانت رمزاً للمهرج المرح الذي يتفلسف ويثرثر ويتفوه بمناسبة وغير مناسبة بالفكاهات الرائجة باللهجة الشعبية البرلينية.

١٤٧- بلوكسبرغ قمة السلسلة الجبلية هارز في ألمانيا الوسطى. وتجعل منها الأساطير الشعبية نقطة تجمع الساحرات اللائي يأتين للاحتفال بعيدهن في ليلة البورجيس (راجع غوته: فاوست). وإن قمماً عديدة أخرى في ميكلمبورغ وألمانيا الوسطى تحمل اسم بلوكسبرغ التي ترتبط بها تصورات وهمية من «الأرواح الشريرة».

١٤٨- إشارة إلى فصل من دون كيخوت .

١٤٩- بروكرست قاطع طريق من الأساطير اليونانية، وقد كان يجبر جميع الذين يقعون في قبضة يده على الاستلقاء في فراش خاص، فإذا كانوا قصاراً أطالهم بضربات المطرقة، وإذا كانوا طوالاً قصرهم عنوة. وفراش بروكرست يشير إلى وضع إلزامي يقحم فيه شيء ما عنوة.

١٥٠- اسم لاتيني يستخدم في نظرية المنطق للدلالة على أي كائن إنساني. مثلاً: البشر جميعاً فانون. وكايوس إنسان؛ فكايوس فانٍ إذن.

١٥١- هذه الكلمات مأخوذة من مقالة لشيليغا نشرت في \المجلة\الأدبية\الجديدة، الكراسة السابعة: أوجين سو، \أسرار\ باريس [les mystères de paris].

١٥٢- \ابن \الصحراء [Der sohn der wildniss]، مأساة من تأليف فريدريك هالم، وقد مثلت للمرة الأولى عام ١٨٤٢، ونشرت عام ١٨٤٣.

١٥٣- ظهر هذا المؤلف عام ١٨٣٦ في باريس، وفي عام ١٨٤٥، أصدر السيد شوفالييه في بروكسيل: بحث في \الاقتصاد \السياسي ألقي في كوليج دي فرانس [un cours d´écomomie politique].

١٥٤- سبانسو بوتشو (Spanso bocho) -عقاب جسدي رهيب كان المستعمرون يطبقونه في سورينام (أميركا الجنوبية). ويصف شارك كونت، في كتابه مبحث \التشريع، هذا العقاب كما يلي: تقيد يدا المحكوم ويجبر على وضع ركبتيه بين ذراعيه، ثم يضجع على جانبه ويحتفظ به مقيداً بصورة وثيقة على هذا الغرار، مثل فروج معد للشي، بواسطة وتد مغروز في الأرض، وهو لا يستطيع في هذه الوضعية أن يتحرك أكثر مما لو كان ميتاً. ثم يأتي زنجي مسلح بقبضة من أغصان الصبار العقدة ويجلده حتى ينتزع الجلد عن جسده. عندئذ يقلبه على الجانب الآخر، ويستأنف جلده، والدم يروي الأرض من تحته. وفي نهاية العقوبة، يغسل جسد الرجل البائس بعصير البرتقال الممزوج بمسحوق البارود، تفادياً لموت الجسد. وعندما تنتهي هذه العملية، يرسل إلى كوخه كي يسترد عافيته، إن كان هذا الأمر ممكناً بعد بالنسبة إليه».

١٥٥- في عام ١٧٩١ اندلعت في جزيرة هاييتي ثورة العبيد السود التي استمرت حتى عام ١٧٩٣. وكان العصاة، يتزعمهم توسان لوفرتور، يقاتلون أصحاب المزارع والمستعمرين طلباً للحرية والأرض والاستقلال، ولقد انتزعوا بنضالهم نقض العبودية.

١٥٦- كان المحكوم عليهم غالباً ما يلزمون بإدارة الطواحين بأقدامهم.

١٥٧- \المدرسة \التاريخية (L'école (de droit) historique) اتجاه في العلوم

التاريخية والحقوقية ظهر في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر. الرومانسيون (Romanticists)، اتجاه إيديولوجي قريب من المدرسة التاريخية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد حلل ماركس بالتفصيل هذين الاتجاهين في البيان الفلسفي لمدرسة الحقوق التاريخية وفي إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيغل [The philosophical manifesto of the historical school of law& Contribution to the critique of Hegels philosophy of law- introduction.]

١٥٨- بيت شعري من قصيدة لشاميشو، قصة مأسوية [Histoire tragique]. ويمكن أن تعني هذه العبارة أيضاً، أنه يكرر أبداً القصة المملة ذاتها.

١٥٩- الجداول العشرة وهي النسخة الأصلية لقانون الجداول الاثني عشر [La loi des douze tables] وهو أقدم منصب تشريعي في الدولة الرومانية وقد اتخذ هذا القانون في ختام الصراع بين العاميين والأشراف، وفي ظل الجمهورية، في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد، وقد كان نقطة الانطلاق بالنسبة إلى تطور الحق المدني الروماني.

١٦٠- ستيهلي: صاحب مقهى في برلين اعتاد البورجوازيون من أصحاب الآراء الراديكالية، والكتّاب بصورة خاصة، أن يلتقوا عنده في الأربعينيات من القرن التاسع عشر.

١٦١- من المعروف أن أنصار التبادل الحر، وصناعيين من أمثال كوبدن بصورة خاصة، قد طالبوا بنقض الرسوم المفروضة على الحبوب التي كان ينتفع منها المالكون العقاريون. وقد تحققت مطالبهم عام ١٨٤٦.

١٦٢- حديقة في برلين.

١٦٣- إن الكلمات المستشهد بها هي من رسالة القديس يعقوب، العهد الجديد.

١٦٤- هذا التعبير مأخوذ عن غوته، فاوست [Le cabinet du travail]، القسم الأول، المشهد الثاني، حيث ورد ما يلي: «إن القانون والحق يورثان، مثل داء أزلي».

١٦٥- فاوست، المشهد الأول، على لسان ميستفيلوس: «هذا الشيء الأخرق الذي هو العالم».

١٦٦- بيتان من قصيدة هايني، أنشودة الجبل [Idylle de montagne].

١٦٧- يقصد المؤلفان كتاب باور، الاتجاهات الليبرالية في ألمانيا [Die liberalen Bestrebungen in Deutschland].

١٦٨- يقصد المؤلفان كتاب سكولوزر، تاريخ القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر حتى سقوط الأمبراطورية الفرنسية [Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehunten bis zum sturz des französischen Kaiserreichs]. .

١٦٩- يقصد المؤلفان كتاب موزيس هيس، الحكم الثلاثي الأوروبي [Die europaïsche triarchie].

١٧٠- يقصد المؤلفان الخطاب الذي ألقاه غيزو في جلسة مجلس أعيان باريس بتاريخ ٢٥ نيسان (أبريل) ١٨٤٤.

١٧١- يقصد المؤلفان كتاب كارل نويرك، في الإسهام في الدولة [die Theilnahme am staate Ueber]

١٧٢- مأساة من تأليف ليسينغ.

١٧٣- شريعة القصاص [Jus talianis]، شريعة العين بالعين والسن بالسن.

١٧٤- الجرمان القدماء [Gewere]، السيادة الشرعية للرجل الحر على أرضه، فهو سيدها بلا منازع، ويضع تحت حمايته كل الأشياء والكائنات الموجودة عليها.

١٧٥- [Conpemsatio]، التكفير عن جنحة أو إثم ارتكبه المرء.

١٧٦- [Satisfctio]،التعويض على الدائن بأداء مختلف عن الدين المعقود.

١٧٧- [Leges barrorum]،قوانين البرابرة (Lois des barbares) : وقد حررت بين القرنين الخامس والتاسع، ولم تكن في جوهرها سوى لائحة بالحق المألوف عند القبائل الجرمانية المختلفة (الغرنكيين والغريزونيين وغيرهم).

١٧٨- [consuetudines feudorum]، العادات الإقطاعية: خلاصة للحق الإقطاعي الوسيطي، وقد حررت في مقاطعة بولونيا في الثلث الأخير من القرن الثاني عشر.

١٧٩- هرمانداد المقدسة [La sainte Hermandad] اتحاد للمدن الإسبانية أسس حوالى أواخر القرن الخامس عشر بتأييد من السلطات الملكية التي كانت تستهدف استغلال

البورجوازية لمصلحتها في النضال الذي كانت تخوضه ضد الإقطاعيين الكبار، وقد مارست القوات المسلحة لهرمانداد المقدسة، ابتداء من القرن السادس عشر، وظائف الشرطة. وقد أطلق هذا الاسم في وقت لاحق على الشرطة، بمعنى ينطوي على السخرية والاحتقار.

١٨٠- سباندو (Spandu): في ذلك الحين قلعة تقع إلى الغرب من برلين، وكانت سجناً للمعتقلين السياسيين الذين استخدموا في أعمال التحصينات.

١٨١- قناة لاندويهر في برلين.

١٨٢- شخصية من دون كيخوت.

١٨٣- إن مؤلف «نداء إلى فرنسا ضد انقسام الآراء» (L'«appel à la france contre» la division des opinions) هو البارون دي لوردوريكس، ورئيس تحرير [مجلة فرنسا] Gazette de France.

١٨٤- ساران الكبير هو داعية للملكية، أما بونالد وميستر فمفكران وملكيان.

١٨٥- قوانين أيلول [Les lois de Septembre] قوانين أصدرتها الحكومة الفرنسية في أيلول(سبتمبر) من عام ١٨٣٥. ولقد تذرعت الحكومة بمحاولة اغتيال لويس فيليب التي جرت في ٢٨ تموز (يوليو)، فحدت من اختصاصات لجان المحلفين وفرضت قيوداً قاسية على الصحافة، ونصت على زيادة الكفالات بالنسبة إلى المجلات الدورية، والاعتقال والغرامات الباهظة على نشر أي مقال ضد الملكية وضد النظام السياسي القائم.

١٨٦- الوثيقة الكبرى [Magna Charta]، وثيقة فرضها الإقطاعيون الإنكليز الكبار على الملك جان الذي لا أرض له، يدعمهم في ذلك الفرسان والمدن. إن الوثيقة التي جرى توقيعها في ١٥ حزيران (يونيو) عام ١٢١٥ في حقل ريناماد (Runnymede) على ضفاف التايمز قد حدت من امتيازات الملك في مصلحة الإقطاعيين الكبار(البارونات) بصورة رئيسية، كما تضمنت بعض التنازلات في مصلحة الفرسان والمدن. أما كتلة السكان، والرقيق، فلم تعد عليهم الوثيقة بأية منفعة.

١٨٧- حاباكوك (Habacuc)، أحد أنبياء التوراة، إن كتاب حاباكوك يحتوي على خليط من التصورات الأشد تنوعاً ويعبِّر عن عجز مؤلفه عن إدراك الحقيقة القائمة.

١٨٨- إشارة إلى الحقيقة التالية، ألا وهي أن شترنر حاول في صيف عام ١٨٤٥ أن يكسب قوته بافتتاحه محلاً للتجارة بالحليب بعد أن أفلس نشاطه على الصعيد الأدبي. وقد استطاع أن يحصل على الحليب، لكن أحداً لم يشتريه منه، ولم يكن له بد من طرح هذا الحليب الذي فسد.

١٨٩- أنظر ناسو وليم سنيور، ثلاث محاضرات عن معدل الأجور Trois cours sur le [taux des] salaires.

١٩٠- الحلف المقدس [La sainte Alliance] - حلف عقدته الدول المناهضة للثورة ضد جميع الحركات التقدمية في أوروبا. وقد تأسس الحلف في ٢٦ أيلول (سبتمبر) ١٨١٥ في باريس (بمبادرة من القيصر الكسندر الأول) من روسيا والنمسا وبروسيا، ثم انضمت إليه معظم الدول الأوروبية، باستثناء إنكلترا التي ظلت خارجه بصورة مبدئية. وإن الوثيقة الأساسية للحلف، وهي «مبادئ الحلف المقدس»، قد صيغت بلهجة دينية وصوفية. وقد تعهدت الدول الأعضاء في الحلف المقدس على تبادل التأييد في قمع جميع الحركات الشعبية الثورية حيثما اندلعت. وقد تفكك الحلف المقدس في مطلع الثلاثينيات من القرن التاسع عشر.

١٩١- في الأصل (Les Pandectes)، وهي عبارة إغريقية (باللاتينية Digesta، خلاصة) تشير إلى القسم الأهم من الحق الروماني، وهي خلاصة مقتطفات المشرّعين الرومان التي تعكس مصالح أصحاب العبيد. وقد نشرت أثناء حكم الامبراطور جوستينيان.

١٩٢- إحدى شخصيات دون كيخوت.

١٩٣- الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار، تأسست عام ١٧٧٢ وزودت بمجموعة من الامتيازات الهامة من قبل الدولة. وقد وضعت قروضاً كبيرة تحت تصرف الحكومة ولعبت عملياً دور المصرفي والوسيط حيالها. وإن مرسوم ٢٧ تشرين الأول (أكتوبر) لعام ١٨١٠ حوّل أسهم والتزامات الشركة إلى سندات للدين العام، وبذلك وضع حداً

لنظام الشركة القديم. وإن الشركة البروسية التجارية لما وراء البحار قد تحوّلت فيما بعد إلى مصرف الدولة البروسية.

١٩٤- «Levons-nous»، بالفرنسية في النص الأصلي. ذلك كان شعار المجلة الأسبوعية الثورية، ثورات باريس [Les revolutions de Paris] التي صدرت في باريس من تموز (يوليو) ١٧٨٩ حتى شباط (فبراير) ١٧٩٤. وكان النص الكامل يقول: «إن الكبار لا يبدون لنا كباراً إلا لأننا نجثو على ركبنا. فلننهض!».

١٩٥- الكتائب Phalanstères: اسم كان شارل فورييه يطلقه على «المستعمرات الاشتراكية» (colonies socialistes) التي كان يطمح إلى تأسيسها.

١٩٦- الرسل العرجان [The lame Messenger] منشورات أشبه بتقويم ظهرت حوالى عام ١٥٩٠ وكانت تشكل تكملة للصحف الجديدة التي كانت تنشر أنباء سريعة جداً وزائفة في أغلب الأحيان. أما الرسل العرجان، فكانت على العكس من ذلك تلخص أحداث السنة السابقة وتؤكد على صحتها بالأحرى من مغزاها. وكثيراً ما كان هذا البطء في التعليق على الأحداث يثير السخرية. مثلاً نشرت صوراً كاريكاتورية محفورة على الخشب تمثل كسيحاً مستلقياً بصورة مقلوبة على حصان عجوز يكاد لا يقف على قوائمه، بينما ساعي البريد يتجاوزه خبباً على جواد جموح.

١٩٧- التالر [Taler]، عملة ألمانية قديمة تساوي ثلاثة ماركات ذهبية.

١٩٨- كانت الاضرابات تسمى «تحالفات» [coalistions] في فرنسا في القرن التاسع عشر.

١٩٩- انقطاع عن العمل (Turnout) [cessation de travail] بالإنكليزية، في ذلك الحين لم يكن لكلمة اضراب Streik وجود في القاموس الألماني بعد.

٢٠٠- كلافيلينو، حصان خشبي أركب الماجنون دون كيخوت عليه وقد عصبوا عينيه موحين إليه أنه يطير عبر النظام الشمسي.

٢٠١- الفنداليون، شعب جرماني اجتاح بلاد المغول وإسبانيا وأفريقيا الشمالية في القرنين الخامس والسادس، وكان سلوكه بالغ الهمجية. وللكلمة في وقتنا الحاضر معنى الابتزاز والتخريب. وماركس يستأنف هنا تلميحاته السابقة إلى «الجرمان في القرن السادس».

٢٠٢- إن مقطوعة [Les Requiem]، التي بدأها موزارت، قد أتمها فرانز خافرسوسماير (süssmaye).

٢٠٣- المقصود هم الاشتراكيون الطوباويون، وعلى الأخص فورييه وتلامذته، أنصار خطة من أجل تحويل المجتمع بواسطة الإصلاحات، بما يسمونه «تنظيم العمل»، بصورة تتعارض مع فوضى الإنتاج في النظام الرأسمالي.

٢٠٤- الجوهر،يقصد من هذه الكلمة في الفلسفة الكلاسيكية ما يملك، في كائن ما، وجوداً دائماً، مستقلاً عن مظهره في هذه اللحظة أو تلك. مثال ذلك أن البنية الكيميائية لجسم ما يمكن اعتبارها «جوهراً» مستقلاً عن حالته السائلة أو الصلبة أو الغازية. وإن نقيض ذلك هو «العرض»، المظهر الطارئ والمتحول الذي يتظاهر الجوهر به. ويسخر ماركس من الفلاسفة الذين جعلوا من هذا التمييز، المفيد في بعض الأحوال، حقيقة في ذاتها. (إنهم يدرسون الإنسان المجرد لا البشر كما هم في واقع الأمر، كمنتجات تاريخهم وبيئتهم). وهذا هو السبب في أن ماركس يصفهم بأنهم شخصيات من دون كيخوت. لقد كان دون كيخوت، هو الآخر، يأخذ العالم الوهمي لروايات الفروسية على أنه الواقع القائم.

٢٠٥- «كل بحث عن الأبوة ممنوع» [Toute recherche de la paternité est interdite]، البند ٣٤٠ من مدونة نابوليون (code napoléon) .

٢٠٦- ويلنهول، مدينة صغيرة في كونتية ستافورد شاير في إنكلترا، حيث مركز صناعة الحديد.

٢٠٧- إشارة إلى أن شترنر أهدى كتابه إلى زوجته، ماري دانهاردت. وإن «روح عنوان كتابه» صيغة خطها شترنر نفسه. وفي مؤلفه الأوحد وخاصته يطبق شترنر هذه الصيغة على بيتنا فون أرنيم تنويهاً بمؤلفها الذي حمل عنوان: هذا الكتاب يخص الملك [Ce livre appartient au Roi].

٢٠٨- تحقيق عن العدالة السياسية وأثرها في الأخلاق والسعادة [Enquiry Concerning Political Justice' and its Influence on Morals and Happiness]، لندن ١٧٩٦، الطبعة الثانية، المجلد ١ -٢.

٢٠٩- المقصود إحدى الموضوعات الأهم لإعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام ١٧٩٣، هذا الإعلان الذي حرره روبسبيير ووافق المجلس عليه إبان المرحلة التي مارس فيها اليعاقبة السلطة. إن بنداً من الإعلان ينص على ما يلي: «إذا انتهكت الحكومة حقوق الشعب، فإن العصيان هو الحق المقدس والواجب الأسمى للشعب بأسره ولكل فرد من أفراده».

٢١٠- أنظر: ريكاردو، [مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب]، On the Principles of Political Economy and Taxation، ص ١٨١٧.

٢١١- كانت البرلمانات في فرنسا ما قبل الثورة في أصل المحاكم.

٢١٢- أنظر: هايني، «إكليل من القصائد الغنائية القصيرة إلى أ. و. شليغل»، في كتاب الأغاني [Sonettenkranzan A.W.von Schlegel , In: Junge Leiden].

٢١٣- تلاعب لغوي بكلمتي (رابطة) Verein و (اتحاد جمركي) Zollverein. ولقد أنشئ هذا الاتحاد الجمركي للدول الألمانية عام ١٨٣٤. بإشراف بروسيا، من أجل نقض التعريفات الجمركية الداخلية وتقرير تعريفات جمركية موحدة، وقد شمل جميع الدول الألمانية بصورة تدريجية، باستثناء النمسا ويعض الدول الألمانية الصغرى. ولقد كان الهدف من هذا الاتحاد الجمركي خلق سوق داخلية موحدة، كما أسهم في وقت لاحق في تحقيق التوحيد السياسي لألمانيا.

٢١٤- غوته: فاوست (Faust)، الجزء الأول، نزهة باسكال [Promenade Pascale].

٢١٥- هومانوس (Humanus) : شخصية من قصيدة غوته الناقصة، الأسرار [secrets].

٢١٦- فورييه، «نظرية الوحدة العامة» [Théorie de l´unité universelle]، وهي دراسة نشرت في المجلدات ٢ - ٥ من المؤلفات الكاملة لشارل فورييه، باريس ١٨٤١-١٨٤٥، وتشكل صياغة جديدة لدراسة سابقة بعنوان: مبحث الرابطة المنزلية- الزراعية [Traité de l´association domestique - agricole]، باريس، لندن، ١٨٢٢.

٢١٧- المدرسة القورينية [L´école cyrénaique] أسسها الفيلسوف الإغريقي أريستيوس (حوالى ٤٠٠ ق.م) في مدينة قورينيا من أعمال ليبيا، وكان ينادي بأن اللذة الحسية والروحية هي الخير الأسمى. وإن كان من الواجب إخضاع هذه اللذة للحرية الباطنة.

٢١٨- إشارة إلى الشاعر الألماني الكبير غوته الذي قضى قسماً كبيراً من حياته في بلاط الدوق دي ساكس - ويمار.

٢١٩- الآراميون [les Araméens] شعب سامي قطن شمالي سورية في القرن الثاني قبل المسيح، وكانت لهجته منتشرة في فلسطين في مطلع حقبتنا، وقد حلت اللغة العربية محل الآرامية انطلاقاً من القرن السابع. ومن المعروف أن المسيح كان يتكلم الآرامية.

٢٢٠- كوبفرغرابن، هوأحد فروع نهر سبري في برلين.

٢٢١- غوته، فاوست، القسم الأول، المشهد الثالث.

٢٢٢- إن المنشورات التالية التي تنتقد كتاب شترنر يستشهد بها هنا:١- مقالة لشيليغا بعنوان، الأوحد وخاصته في مجلة أوراق شمالي ألمانيا، ٢- مقالة فويرباخ، في جوهر المسيحية بالنسبة إلى الأوحد وخاصته في مجلة ويغان الفصلية، ٣- كراسة لهيس، الفلاسفة الأخيرون. وقد رد شترنر على هذا النقد ودافع عن كتابه في المجلد الثالث من مجلة ويغان الفصلية بمقالة شترنر وقضاته، وهي المقالة التي يسميها ماركس وإنجلز بسخرية «التعليق التبريري» في الإيديولوجية الألمانية.

٢٢٣- فيما مضى كانت اللغة الألمانية تستخدم صيغة المجهول بالمفرد عند مخاطبة خادم أو موظف أدنى رتبة.

٢٢٤- كالديرون، جسر مانتيبل [Le pont de Mantible] الفصل الأول.

٢٢٥- المخطوطة بيد إنجلز.

٢٢٦- إن هاتين العبارتين متعادلتان على وجه التقريب في هذا المؤلف، وتشملان كل الحركة الاشتراكية، والميثاقية، الخ.

٢٢٧- لورنز فون شتاين: أستاذ فلسفة وعميل سري. تيودور أولكرز، الحركة الاشتراكية والشيوعية.

٢٢٨- تشكل حزب التوري بعد عودة آل ستيورات إلى عرش إنكلترا عام ١٦٦٠، وهم يمثلون النبالة الإقطاعية وحدها، ويناصرون في الميدان السياسي الملكية المطلقة، وبالتالي فليس لهم فضل في انتصار الدستور البريطاني الذي كان يتفق بالأحرى مع

مصالح البورجوازية الصاعدة التي تحقق انتصارها إبان الثورة بالمساهمة الفعالة والحاسمة للجماهير الشعبية.

٢٢٩- كانت الحركة الأدبية لألمانيا الفتاة [Junges deutschland] تجمع عدداً من الكتاب والنقاد من أصحاب الاتجاه الليبرالي في ألمانيا حوالى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر، وقد خضع هؤلاء الكتاب والنقاد لنفوذ هايني وبورن لفترة من الزمن. إن كتّاب ألمانيا الفتاة (غوتزوف ولوب وينبرغ وموندت وغيرهم) هم الذين كانوا يعكسون في مؤلفاتهم الأدبية والصحفية التيارات المعارضة للمالكين الصغار وقد ناضلوا في سبيل حرية الفكر والصحافة. وقد تفسخ معظمهم إلى ليبراليين بورجوازيين. وتفرقت الجماعة بعد عام ١٨٤٨.

٢٣٠- عنوان مقالة بقلم هرمان سيمينغ، نشرت في المجلد الأول من الحوليات الرينانية.

٢٣١- الحوليات الرينانية بشأن قضايا الاصلاح الاجتماعي، [Die Rheinischen Jahrbűcher zur gessellschaftlichen Reform] وقد أصدرها هرمان بوتمان، ولم يظهر منها سوى مجلدين، الأول في آب (أغسطس) ١٨٤٥ في دار مستادت والثاني في أواخر عام ١٨٤١ في محلة صغيرة تسمى المنظر الجميل قرب كونستانس، على الحدود الألمانية السويسرية. ولما كان ماركس وإنجلز راغبين في إيجاد نقاط استناد في ألمانيا من أجل نشر أفكارهما الشيوعية، فقد وجدا من الضرورة بمكان استخدام تلك المجلة لهذا الغرض. وهكذا كان المجلد الأول يتضمن خطابات إنجلز في تجمعات البرفيلد في ٨ و١٥ شباط (فبراير) ١٨٤٥ (خطابات البرفيلد)، والمجلد الثاني يتضمن المقالة التي تحمل عنوان «عيد الأمم في لندن». وكان الاتجاه العام للحوليات محدداً على أي حال من قبل ممثلي الاشتراكية «الحقيقية» الذين كانوا يسهمون في تحريرها.

٢٣٢- المقصود مقال لموزيس هيس «البؤس في مجتمعنا وعلاجاته» مقتطف من كتاب المواطن الألماني لعام ١٨٤٥، ص ٢٢ - ٤٨.

أما كتاب المواطن الألماني لعام ١٨٤٥ فنشرة أصدرها هرمان بوتمان في دار مستادت عام ١٨٤٤، وكان اتجاهها العام محدداً باشتراك ممثلي الاشتراكية «الحقيقية» في

تحريرها. أما كتاب المواطن الألماني لعام ١٨٤٦ فقد ظهر في مانهايم في صيف ١٨٤٦.

٢٣٣- شاهد من هايني عدّله ماركس، وهذه أصله:

إن الحب البالغ الفظاظة مرفوض وإلا ألمت بك عاهة.

٢٣٤- دعاة التسوية [The Levellers]: اسم اتخذته إبان الثورة الإنكليزية جماعة تتألف من حرفيين وفلاحين كان لها نفوذ عظيم بين الجنود في جيش كرومويل. وكانت هذه الجماعة تنادي بأن الناس قد ولدوا أحراراً ومتساوين، وتطالب بالاقتراع العام، ونقض الملكية، وإعادة الأراضي «المسورة» إلى الفلاحين. ولما كانت في الوقت نفسه مدافعة حازمة عن الملكية الخاصة، فقد كانت تريد أن تحرم العمال والخدم من حق الاقتراع لأنهم غير مالكين. وفي أعقاب هذا الموقف الذي اتخذه دعاة التسوية، وبنتيجة الآلام التي عاناها الشعب من جراء الفقر والجوع والاضطرابات، فقد انفصل دعاة التسوية الحقيقيون أو الحفارون (les vrais levellers ou diggers) عن دعاة التسوية. وكان الحفارون ينادون بأن الشعب العامل يجب أن يستثمر الأراضي البلدية من دون أن يدفع أية ضريبة، وقد احتلوا في بعض القرى، بإرادتهم الخاصة، الأراضي المهجورة وحرثوها من أجل البذار. وعندما فرقهم جنود كرومويل لم يبدوا أية مقاومة، لأنهم ما كانوا يريدون أن يستخدموا في نضالهم إلا الوسائل السلمية، واثقين كل الثقة من قوة الاقناع.

٢٣٥- أنظر شاستيلوكس (*Chastelleux*): في الهناءة العامة [*De la Félicité Publique*]، أمستردام، ١٧٧٢.

٢٣٦- كابيه، رحلة إلى إيكاريا، رواية فلسفية واجتماعية، الطبعة الثانية، باريس ١٨٤٢. ولقد أصدر كابيه الطبعة الأولى من كتابه عام ١٨٤٠ في مجلدين بعنوان: رحلات ومغامرات اللورد وليم كاريسدال في إيكاريا [Voyages et aventures de Lord William Carisdall en Icarie].

٢٣٧- المقصود كتاب نظام الطبيعة [Système de la nature]، الذي وضعه المادي الفرنسي بول هنري تييري هولباخ. وفي سبيل الإفلات من الملاحقات البوليسية، فقد وقعه باسم ج. ب. ميرابو، سكرتير الأكاديمية الفرنسية، المتوفى عام ١٧٦٠.

٢٣٨- الديمقراطية السلمية، صحيفة يومية كان يصدرها فكتور كونسديران، وقد ظهرت في باريس من آب (أغسطس) ١٨٤٣ حتى تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٥١.

٢٣٩- مقتطف من قصيدة هايني «العالم المقلوب» [verkehrte welt]، من ديوان قصائد راهنة [Zeitgedichte].

٢٤٠- العلوم الإنسانية (Humanités)، هي مجموع العلوم التي كان تعليمها يستهدف دراسة الثقافة الكلاسيكية القديمة. وكان الإنسانيون في حقبة النهضة وخلفاؤهم يعتبرون هذه العلوم أساساً للثقافة والتعليم في زمنهم.

٢٤١- إن عدداً من أنصار سان سيمون قد أصبحوا رجال أعمال ومصرفيين شديدي البأس (الأخوة بيرير مثلاً).

٢٤٢- مقطوعة من قصيدة هايني، ألمانيا، من قصص الشتاء [Deutscland, ein winter märchem]. ولم تكن ألمانيا قد حققت وحدتها بعد حين كتب هايني هذه القصيدة.

٢٤٣- المقصود مقالة بقلم رودولف ماتاي نشرت في الحوليات الرينانية.

٢٤٤- لازمة أغنية ألمانية للأطفال.

٢٤٥- المقصود مجموعة المقالات غير المنشورة الجديدة [New Anekdota] التي ظهرت في دارمستادت في أواخر أيار (مايو) ١٨٤٥، وكانت هذه المجموعة تضم مقالات بقلم موزيس هيس وكارل غرون وأوتو لونينغ وآخرين كانت الرقابة قد حظرت نشرها، وكان معظمها قد كتب في النصف الأول من عام ١٨٤٤. وقد كتب ماركس وإنجلز، بعد صدور هذه المجموعة بوقت قصير، سلسلة من الملاحظات النقدية عن محتواها، كما يتضح من رسالة وجهاها إلى هيس.

٢٤٦- رادا مانتي [Rhadamante] - أحد قضاة الجحيم في الأساطير الإغريقية.

٢٤٧- غرفة مطالعة في باريس يتردد إليها الصحفيون.

٢٤٨- في المأساة الإغريقية المقطع الشعري والمقطع المضاد هما مقطوعات شعرية أو أناشيد تتلوها الجوقة (يعني تلك الجماعة من الممثلين الذين يعلقون على الأحداث الدائرة من دون أن يشاركوا فيها) كأجوبة متناوبة.

٢٤٩- شاهد من المزمار المسحور لموزارت (الفصل الثاني: نشيد ساراسترو) (Acte II: Air de sarastro) وقد عدله ماركس.

٢٥٠- المقصود مقالة هيس: الاشتراكية والشيوعية.

٢٥١- ليرمينيه، فلسفة الحق [Philosophie du droit].

٢٥٢- مقطع من مأساة شيللر الشهيرة، اللصوص [Die Raäuber]، الفصل الخامس، المشهد الثاني. وإن معنى هذه العبارة، وفقاً لروح المسرحية، هو أنه لا بد للمرء كي ينجز أي عمل، حتى إذا كان العمل رديئاً وهداماً، من أن يكون جديراً به.

٢٥٣- لويس ريبو، دراسات في الإصلاحيين أو الاشتراكيين المحدثين [*Études sur les réformateurs ou socialestes modernes*]، باريس، ١٨٤٠.

٢٥٤- المنظم [L'organisateur]، صحيفة أسبوعية كان تلامذة سان سيمون يصدورنها في باريس من ١٨٢٩ حتى ١٨٣١. وإن العدد الوارد الذكر من الصحيفة يشتمل على المقالة التالية. «إلى كاثوليكي. بشأن حياة سان سيمون وشخصيته».

٢٥٥- الاسم الذي كان يطلق، في فترة من الزمن، على البرلمان، وفي فترة أخرى من الزمن على الحكومة الهولندية.

٢٥٦- مؤلف لسان سيمون كتب عام ١٨٠٢ ونشر عام ١٨٠٣ من دون أن يحمل اسم مؤلفه.

٢٥٧- ظهرت الطبعة الأولى من هذا المؤلف لسان سيمون في باريس في ١٨٢٣ - ١٨٢٤ بعنوان: التعليم المسيحي للصناعيين [Catéchisme des industriels]. وإن العنوان الوارد هنا هو العنوان المذكور في مؤلفات سان سيمون المنشورة في باريس عام ١٨٤١.

٢٥٨- إن الطبقة الإقطاعية، أو طبقة النبالة، هي بالنسبة إلى سان سيمون النبالة الإقطاعية القديمة. أما الفئة المتوسطة أو الوسطى فقد كانت تتألف، قبل الثورة عام ١٧٨٩، من نبالة الثوب والعسكريين المتحدرين من أصل بورجوازي والمالكين العقاريين البورجوازيين الذين يحصلون على ريع من ملكيتهم. وإن هذه الفئة المتوسطة هي التي استخدمت الشعب عام ١٧٨٩ لتصنع الثورة وفقاً لمصالحها، وهي التي تسود الشعب والدولة منذ الثورة، من دون أن تنتج أي شيء نافع من أجل المجتمع.

وينتسب إلى فئة الصناعيين جميع أولئك الذين ينتجون أو يحملون الآخرين على إنتاج السلع المادية وجميع أولئك الذين يشتغلون في تداول هذه السلع. وإنهم يشكلون ثلاث جماعات كبيرة: الفلاحين والصناعيين والتجار. وإن هذه الفئةهي الفئةالأهم في المجتمع، وهي الفئة الوحيدة ذات النشاط النافع من أجل المجتمع، ولهذا السبب يجب أن تحتل المركز الأول وتوجه شؤون الدولة. راجع بهذا الشأن كتاب سان سيمون: التعليم المسيحي السياسي للصناعيين.

٢٥٩- المقصود كتاب سان سيمون، المسيحية الجديدة[Nouveau christianisme].

٢٦٠- المنتج [Le Producteur]، أول صحيفة للمدرسة السان سيمونية، وقد صدرت في باريس في ١٨٢٥ - ١٨٢٦. والمنظم [L'organisateur]، راجع الهامش رقم ٢٥٤.

٢٦١- الكرة الأرضية[Le Globe]، صحيفة يومية ظهرت في باريس من عام ١٨٢٤ حتى عام ١٨٣٢. وكانت الصحيفة الناطقة بلسان السان سيمونية ابتداء من ١٨ كانون الثاني (يناير) ١٨٣١.

٢٦٢- إشارة إلى مقالة بقلم كارل روزنكرانز بعنوان «لودفيغ تييك والمدرسة الرومانسية» [Ludwig Tieck und romantische schule]، نشرت في حوليات هال عام ١٨٣٨.

٢٦٣- مونيلمونتان- كانت ضاحية من ضواحي باريس وقتئذٍ، وهي اليوم الدائرة العشرون. ولقد كان أنفانتان، «الأب الأسمى» لأنصار سان سيمون، يملك هناك ملكية انسحب إليها عام ١٨٣٢ بعد نزاعه مع بازار، يصحبه أربعون من تلامذته، وقد جرب أن يؤسس هناك معهم مشاعة للشغيلة.

٢٦٤- المقصود مؤلف أنفانتان: الاقتصاد السياسي والسياسة[Économie politique et politique] الذي نشر في مجلد في باريس عام ١٨٣٢، بعد أن ظهر في الأصل في صحيفة الكرة الأرضية عام ١٨٣١ على هيئة سلسلة من المقالات.

٢٦٥- الكتاب الجديد [Le livre nouveau] مخطوطة تتضمن عرضاً لمذهب السان سيمونيين يجب أن تتحول في ذهن مؤلفيها إلى «الكتاب المقدس الجديد» لديانة السان سيمونيين. ولقد حررت في سياق اجتماعات فريق مدرسة السان سيمونية التي كان يديرها أنفانتان. ونجد عند ريبو: دراسات عن مصلحي الاشتراكية الحديثة، مقتطفات

من الكتاب الجديد ومعلومات عن تكوينه [Études sur les reformateurs où socialistes modernes].

٢٦٦- إن الطبعة الأولى من مؤلف فورييه، نظرية الحركات الأربع والمصائر العامة [Théorie des quatres mouvements et des destinées générales] قد ظهرت عام ١٨٠٨ في ليون من دون أن تحمل اسم المؤلف.

٢٦٧- أنظر الهامش رقم ٢١٦.

٢٦٨- أنظر أ. ل. شورو عرض نقدي لنظرية فورييه الاجتماعية. وإن شورو، وليس شوروا كما يكتب ماركس، هو الاسم المستعار لأوغست لودفيغ فون روشو، الذي صدر كتابه في برونشويك عام ١٨٤٠.

٢٦٩- المجموعات نوع من المدخل إلى الجماعيات ويعتبر نموذجها الأكمل جماعية فورييه المسماة الكتائب [Phalanstére].

٢٧٠- الإشارة إلى مقالة ماركس [Sur Judenfrage] المنشورة في الحوليات الفرنسية الألمانية.

٢٧١- لم يكن في الإمكان تمييز اقتباس كابيه من لوك. ويبدو أن هذا المقطع يورد بصورة غير دقيقة بعض المقاطع من بحثي لوك في الحكومة وفي الحكومة المدنية [Two treatises on Civil Government]، راجع خاصة الفصل الرابع من البحث الأول.

٢٧٢- (إلى الإمام) [Vorwarts]: صحيفة ألمانية كانت تصدر مرتين في الأسبوع في باريس، وذلك من كانون الثاني (يناير) حتى كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٤، وقد أسهم فيها كل من ماركس وإنجلز ببعض المقالات. وتحت تأثير ماركس، الذي شارك بنشاط في عملها التحريري ابتداء من صيف ١٨٤٤، جعلت الصحيفة تتبنى اتجاهاً شيوعياً، وانتقدت بعنف النظام الرجعي في بروسيا. وفي كانون الثاني (يناير) ١٨٤٥، بناء على طلب من الحكومة البروسية، طردت وزارة غيزو ماركس وعدداً آخر من أعضاء هيئة التحرير من فرنسا، وبذلك توقفت الصحيفة عن الصدور.

وإن مقالة «مقتطفات من قانون الطبيعة» لموريللي [Auszűge aus Morelly´s code de la nature]، قد نشرت في العددين ٧٢ و٧٣ من إلى الإمام، أما مقالة «فيدريك

فيلهلم الرابع وموريللي» [Fréderic- Guillaume IVet Morelly]، فقد نشرت في العدد ٨٧.

٢٧٣- أنظر مقالتي كارل غـرون: «فويرباخ والاشتراكية» [Feuerbach und die Socialisten]، المنشورة في كتاب المواطن الألماني لعام ١٨٤٥، و«السياسة والاشتراكية» [Politik und Socialismus]،المنشورة في الحوليات الرينانية لعام ١٨٤٥، ص ٩٨ - ١٤٤.

٢٧٤- العالم الجديد، أو ملكوت الروح على الأرض. البشارة [Die Neue oder das Reich des Geistes auf Erden]، جنيف ١٨٤٥، مجلد يتألف من محاضرات ألقاها جورج كوهلمان على التجمعات العمالية من أتباع ويتلنغ في سويسرا. أنظر رأي إنجلز في هذا الكتاب في مقالته: «إسهام في تاريخ المسيحية الأولى» [contribution à l'histoire du christianisme primitif] (١٨٩٤).

إن مخطوطة الفصل «٥- الدكتور جورج كوهلمان من هولشتاين، أو نبوءات الاشتراكية الحقيقية» هي بقلم ويديميير، والهامش «م. هيس» قد كتب على الصفحة الأخيرة منها. ويفترض أن الفصل قد حرره هيس، ونسخه ويديميير، ونشره ماركس وإنجلز أخيراً.

٢٧٥- إن عمل إنجلز الاشتراكيون الحقيقيون يشكل تكملة مباشرة للمجلد الثاني من الإيديولوجية الألمانية. ففي أوائل ١٨٤٧، كان نمو الاشتراكية «الحقيقية» قد أدى إلى تشكل جماعات عديدة (مثلاً الجماعة الويستفالية والسكسونية والبرلينية) داخل الخط العام لهذا الاتجاه. وعندئذ قرر إنجلز أن يراجع ويوسع المجلد الثاني من الإيديولوجية الألمانية الذي يعالج الاشتراكية «الحقيقية» وأن يعطي نقداً للجماعات الاشتراكية «الحقيقية» المختلفة. وقد وضع مسودة مشروعه في رسالة إلى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني (يناير) ١٨٤٧. وإن العمل في هذا المشروع، الذي وصلنا في صورة مخطوطة الاشتراكيون الحقيقيون، قد استمر على الأقل حتى نيسان (أبريل)، ذلك أن عدد ١٠ نيسان (أبريل) ١٨٤٧ من صحيفة المواطن مذكور في النص. وإذا حكمنا على نهاية المخطوطة، فإن العمل لم يكتمل. وقد نشر للمرة الأولى في الطبعة الألمانية للأعمال الكاملة لماركس وإنجلز التي هيأتها مؤسسة الماركسية اللينينية في موسكو.

٢٧٦- إشارة إلى حقيقة أن هرمان كريغ هو ناشر صحيفة منبر الشعب [Tribune of the people]، وهي صحيفة أسبوعية أسسها الاشتراكيون «الحقيقيون» الألمان في نيويورك وصدرت من ٥ كانون الثاني (يناير) حتى ٣١ كانون الأول (ديسمبر) ١٨٤٦.

٢٧٧- يشير إنجلز إلى مقالة جوليوس ميير «الاقتصاد الوطني في شكله المقبل» المنشورة في المجلد الثاني من هذا الكتاب يخص الشعب [Dies Buch gehört volke]، وهو كتاب سنوي كان يصدره أوتو لونينغ في بيلفيلد في عامي ١٨٤٥ و١٨٤٦، وفي بادربورن في عام ١٨٤٧. ولم يصدر منه سوى ثلاثة مجلدات.

٢٧٨- إن أسماء الكوكبات المختلفة تستخدم هنا للدلالة الساخرة على ممثلي الاشتراكية «الحقيقية». فالأسد يدل على هرمان كريغ و«السرطان» على جوليس هيلميخ؛ والمرجح أن رودولف رمبل هو أحد التوأمين والآخر هو جوليوس ميير. وإن «الحمل» دلالة على جوزيف ويديميير، أما «الثور» فالمقصود به أوتو لونينغ.

٢٧٩- بيت شعر من الأغنية الشعبية الألمانية: «لو كنت عصفوراً» [wenn ich vöglein war].

٢٨٠- إن إسهامات أوتو لونبنغ التي كانت تعالج الأحداث السياسية في بلدان مختلفة قد نشرت تحت عنوان: أحداث عالمية في مجلة المركب البخاري الويستفالي عام ١٨٤٩.

٢٨١- مرآة المجتمع - مجلة شهرية للاشتراكيين «الحقيقيين» أصدرها موزيس هيس في البرفيلد في ١٨٤٥ - ١٨٤٦، ولم يصدر منها سوى اثني عشر عدداً.

٢٨٢- يشير إنجلز إلى حظر مجلة مركب ويش البخاري، وهي مجلة تعبر عن المالكين الصغار، تحوّلت بصورة تدريجية إلى نشرة للاشتراكيين «الحقيقيين»، وكانت تصدر في موندن عام ١٨٤٤ من كانون الثاني (يناير) حتى تشرين الأول (أكتوبر) عام ١٨٤٤ مرتين في الأسبوع، وفي تشرين الثاني (نوفمبر) وكانون الأول (ديسمبر) مرة في الشهر. ولقد أوقفت المجلة في نهاية عام ١٨٤٤ من قبل السلطات وعاودت الصدور بعنوان المركب البخاري الويستفالي ابتداء من ١٨٤٥. وقد شارك أوتو لونينغ في تحرير المجلة في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٤٤.

إريدانوس [Eridanos] كوكبة في نصف الكرة السماوية الجنوبي، وترسم على صورة نهر.

٢٨٣- إشارة إلى «رسالة ضد كريغ» [Zirkular gegen Kreige]،بقلم ماركس وإنجلز.
٢٨٤- يشير إنجلز إلى مقالة جوزيف ويديميير «الورشة» [Die werkstatt]، ينشرها جورج شيرغس، المنشورة في المركب البخاري الويستفالي عام ١٨٤٥. و«الورشة» مجلة للاشتراكيين «الحقيقيين» صدرت في هامبورغ من ١٨٤٥ حتى ١٨٤٧.
٢٨٥- «سعيد هو ذلك البعيد عن الأعمال هو رأس، الأنشودة الثانية، السطر الأول.
٢٨٦- من قصيدة شيللر أنشودة للفرح [An die Freude].
٢٨٧- إن إشارة الضرب (X) كانت تستخدم كتوقيع من قبل أحد المشتركين في تحرير مجلة المركب البخاري الويستفالي.
٢٨٨- إن نميزيس[Nemesis]، آلهة الجزاء، كانت صورتها على غلاف مجلة مرآة المجتمع.
٢٨٩- إن الاقتباسات التالية هي من مقالات ف. شنيك ضد غوتزكوف وشتاينمان وأوبيتز المنشورة في مرآة المجتمع.
٢٩٠- مقطوعة من قصيدة غوته بعنوان: الكلية [*Totalität*].
٢٩١- يقصد إنجلز مقطعاً من بحثه «الاشتراكية الألمانية في النثر والشعر» [Deutscher Socalismus in versen prose]وهو بحث وثيق الارتباط بالمجلد الثاني من الإيديولوجية الألمانية، (راجع رسالة إلى ماركس بتاريخ ١٥ كانون الثاني (يناير) ١٨٤٧).
٢٩٢- تعديل بيت من قصيدة شيللر «الغواص» [Der taucher]، وقد استبدلت كلمة (أبالسة) «Leavern» بكلمة (أحداث) «Leicehen». ويستشهد إنجلز في وقت لاحق، في الصفحة ٦٢١ من هذا الكتاب، بالبيت كما هو.
٢٩٣- إن الكتب التي تضم أكثر من عشرين ورقة مطبوعة كانت معفاة من الرقابة حسب القوانين السارية المفعول في عدد من الدول الألمانية.
٢٩٤- يستشهد إنجلز بثلاثة مقاطع من قصيدة غوته: «حديقة الليلك» [Lilis park].
٢٩٥- من كتاب غوته، فاوست، الجزء الأول.
٢٩٦- «إكليل الفيجن» [Rautenkrone]، أعلى وسام في سكسونيا.

٢٩٧- الجميع يفعلون ذلك، (Cosi fa tutte) شعار مبني على عنوان أوبرا هزلية لموزارت بعنوان: جميع النساء يفعلن ذلك [cosi fan tutti].

٢٩٨- البنفسج، أوراق غير ضارة من أجل النقد الحديث، مجلة أسبوعية للاشتراكية «الحقيقية» كانت تصدر في بوتزن (سكسونيا) في عام ١٨٤٦- ١٨٤٧.

٢٩٩- مجلة ترايير [Trier´sche Zeitung]، تأسست في تريف عام ١٧٥٧، وكانت تصدر بهذا الاسم اعتباراً من عام ١٨١٥ وكانت في أوائل الأربعينيات صحيفة بورجوازية راديكالية، لكنها وقعت في منتصف الأربعينيات تحت نفوذ الاشتراكيين «الحقيقيين» وتعرضت للنقد من قبل ماركس وإنجلز.

٣٠٠- مقطوعة من قصيدة غوته «البنفسجة» [Das veilchen].

٣٠١- من قصيدة سيميغ «من أجل مجموعة سيدة» [Einer Frau ins stamm buch].

٣٠٢- من كتاب غوته: فاوست، الجزء الأول، «حديقة غارتن» [Marthens Garten].

٣٠٣- الكلب الأصغر [Canis Minor (the lesser dog)]: كوكبة إلى الشرق من الجوزاء.

٣٠٤- كارل مور وشوايزر وشبيغيلبرغ- شخصيات من مأساة شيللر: اللصوص.

٣٠٥- ف. إ. روشوف: صديق الأطفال. كتاب قراءة من أجل المدارس الريفية، براندنبرغ ولايبزيغ، ١٧٧٦. وقد تعرض إنجلز لهذا الكتاب في «أنتي دوهرنغ» [Anti Dohring]، القسم الثاني، الفصل الخامس.

٣٠٦- السيرك الأولمبي- مسرح في باريس.

٣٠٧- [In Partibus infidelium]، ومعناها الحرفي: في بلاد يقطنها غير المؤمنين، ومعناها غير موجودة في واقع الأمر، وإن هذه الكلمات تضاف عادة إلى لقب أسقف كاثوليكي يعين لكرسي إسمي في بلد غير مسيحي.

ويلمح إنجلز هنا إلى القصائد الوطنية التي نظمها هيرفيغ، وعلى الأخص «الأسطول الألماني» المنشورة عام ١٨٤١، وفرايليغراث «أحلام عن الأسطول» [Die deutsch Flotte] و«الرايتان» [Zewei Flaggen]، المنشورتين عام ١٨٤٣ و١٨٤٤، وفيهما يمجدان مستقبل الأسطول الألماني الذي لم يكن له وجود بعد.

٣٠٨- البغضاء والندامة [Menschenhass und Reue] مأساة من تأليف أ. كوتزبو.
٣٠٩- يشير إنجلز إلى قصيدة فرايليغرات: «صلاة لراحة النفس» [Requiescat].
٣١٠- الإشارة إلى كتاب فريدريك ساس: تطور برلين في الحقب الحديثة.
٣١١- من قصيدة شيللر: قاتلة الطفل [Am die freude].
٣١٢- الإشارة إلى الحادث الذي وقع في ١٢ آب (أغسطس) ١٨٤٥، حين فتحت قوات سكسونية النار على مظاهرة جماهيرية جرت في لايبزيغ، وكانت تندد باضطهاد الحكومة السكسونية للحركة «الألمانية» البورجوازية.
٣١٣- موضوعات عن فويرباخ كتبها ماركس في بروكسيل في ربيع ١٨٤٥، وهي موجودة في دفاتره لأعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧ تحت عنوان: «١ -بخصوص فويرباخ». وقد نشرت هنا كما أصدرها إنجلز في ختام كتابه لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية عام ١٨٨٨.
٣١٤- هذه الملاحظات دونها ماركس في الصفحة ١٦ من دفاتره للأعوام ١٨٤٤ - ١٨٤٧.
٣١٥- هذه الملاحظات موجودة في الصفحتين ٢٢ و٢٣ من دفاتر ماركس للأعوام ١٨٤٤-١٨٤٧. أما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.
٣١٦- هذه الملاحظات تسبق مباشرة «الموضوعات عن فويرباخ» في دفاتر ١٨٤٤-١٨٤٧. أما العنوان فوضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.
٣١٧- من المرجح أن هذه الملاحظات قد خصصها إنجلز في الأصل للفصل الأول من المجلد الأول من الإيديولوجية الألمانية، ويستشهد فيها بكتاب فويرباخ فلسفة المستقبل.
٣١٨- ل. فويرباخ: جوهر الإيمان كما يفسره لوثر. إسهام في «جوهر المسيحية». لايبزيغ، ١٨٤٤.
٣١٩- إن هذه الفقرة التي نشرت مغفلة من التوقيع هي رد على النقد المضاد للعائلة المقدسة الواردة في مقالة لباور في مجلة ويغان الفصلية، المجلد الثالث، ١٨٤٥، ص ٨٦ -١٤٦، بعنوان، خصائص لودفيغ فويرباخ. إن قسماً منه مماثل لمقطع وارد في

الفصل الثاني من المجلد الأول من \الإيديولوجية \الألمانية، أما العنوان فقد وضعته مؤسسة الماركسية اللينينية التابعة للجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي.

***

فهرس أسماء الاعلام

(أ)

- **ابن سينا (IBN-SINA)**، (٩٨٠-١٠٣٧)، من أبرز فلاسفة الحقب الوسيطة. طبيب وشاعر وعالم.
- **أبيقور (Epicure)**، (٣٤١-٢٧٠ ق.م)، فيلسوف مادي بارز في اليونان القديمة.
- **أدموندز (Edmonds)**، توماس رو (١٨٠٣-١٨٨٩)، اقتصادي إنكليزي ومن أتباع آدم سميث.
- **إدوارد الرابع (Edward IV)** (١٥٣٧-١٥٥٣)، ملك إنكلترا من (١٥٤٧-١٥٥٣).
- **أراغو (Arago)**، دومينيك - فرانسوا (١٧٨٦-١٨٥٣)، فلكي ورياضي وفيزيائي وسياسي فرنسي.
- **أرجنسون (Argenson)**، مارك رينيه (١٧٧١-١٨٤٢)، سياسي فرنسي. شارك في الثورة البورجوازية الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وفي حركة الجمهوريين في فرنسا خلال مرحلة عودة الملكية وفي ملكية تموز (يوليو). وقد كان من أتباع بابوف.
- **أرسطو (Aristote)** (٣٨٤-٣٢٢ ق. م.)، فيلسوف إغريقي كبير، تأرجح بين المادية والمثالية وكان الممثل الإيديولوجي لطبقة أصحاب العبيد.
- **أرندت (Arndt)**، أرنست موريتز (١٧٦٩-١٨٦٠)، كاتب ومؤرخ وعالم لغوي ألماني، لعب دوراً فعالاً في حرب التحرير الشعبية الألمانية ضد حكم نابوليون في

١٨٤٨-١٨٤٩ عضو في المجلس الوطني لمدينة فرانكفورت (وسط اليمين) ومن أنصار الملكية الدستورية.

- **أرنيم (Arnim)، بيتينا فون** (١٧٨٥-١٨٥٩)، كاتب ألماني من المدرسة الرومانسية، نادى بالأفكار الليبرالية في الأربعينيات.
- **أستون (Aston)، لويس** (١٨١٤-١٨٧١)، كاتب ديموقراطي.
- **الإسكندر الكبير (Alexandre le grand)** (٣٥٦-٣٢٣ ق.م)، قائد ورجل دولة مشهور في الحقب القديمة. وملك مقدونيا (٣٣٦-٣٢٣ ق.م).
- **أغسطس (August)، يوليوس قيصر** (٦٣ ق.م-١٤ ق.م)، امبراطور روماني.
- **أفلاطون (Platon)** (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، فيلسوف مثالي من اليونان القديمة. إيديولوجي طبقة أصحاب العبيد والأرستقراطية.
- **أندروميدا (Endromida)، أوتو لويز** (١٨١٩-١٨٩٥)، كاتبة ألمانية في منتصف الأربعينيات من القرن التاسع عشر. كانت اشتراكية «حقيقية» شاركت في الحركة النسائية.
- **أنفانتان (Enfantan)، بارتيلمي بروسبير** (١٧٩٦-١٨٦٤)، اشتراكي فرنسي، من أتباع سان سيمون. ترأس مع بازار المدرسة السان سيمونية.
- **إنكيه (Enke)، فريدريك** (١٨١٨-١٨٧٢)، ضابط بروسي في سلاح المدفعية في عام (١٨٤٦). سرح من الخدمة لآرائه السياسية. عضو جماعة كولونيا في العصبة الشيوعية. شارك في الثورة الألمانية لعام ١٨٤٨-١٨٤٩ وقاتل في الحرب الأميركية الأهلية إلى جانب الشمال.
- **أوبيتز(Opitz)، تيودور**، كاتب ألماني من الهيغليين الشباب.
- **أوتو الأول (أوتو الأبن)** (١٨١٥-١٨٦٧)، ملك بافاريا و ملك اليونان من ١٨٣٢ حتى ١٨٦٢.
- **أوكونيل (O'connel)، دانيال**، محام ايرلندي وسياسي. أحد قادة حركة التحرر الوطني الايرلندية.
- **أولكرز (œlckers)، هيرمان تيودور** (١٨١٦-١٨٦٩)، كاتب ألماني ديمقراطي.

- **اويربيك (Ewerbeck)، أوغوست هيرمان** (١٨١٦-١٨٦٠)، طبيب وكاتب ألماني. زعيم لجان باريس لعصبة العادلين، وقد بقي عضواً في العصبة الشيوعية حتى سنة ١٨٥٠.
- **أوين (Owen)، روبرت** (١٧٧١-١٨٥٨)، أحد كبار الاشتراكيين الإنكليز.
- **إيدن (Eden)، سير فريدريك مورتون** (١٧٦٦-١٨٠٩)، اقتصادي إنكليزي، من تلامذة آدم سميث.
- **إيك (Eck)، كارل غوتلب**، ولد عام ١٨٢٣، فنان ألماني، شاعر واشتراكي «حقيقي».
- **إيكهورن (Eichhorn)، يوهان البريخت فريديك** (١٧٧٩-١٨٥٦)، رجل دولة بروسي ووزير الحربية ووزير الثقافة في بروسيا.
- **إينكه (Encke)، يوهان فرانز** (١٧٩١-١٨٦٥)، فلكي ألماني معروف.
- **إيوالد (Ewald)، يوهان لودفيغ** (١٧٤٧-١٨٢٢)، لاهوتي ألماني. أستاذ الأخلاق.

(ب)

- **بابوف (Babeuf)، فرنسوا - نويل** (١٧٦٠-١٧٩٧)، ثوري فرنسي ومن أبرز المدافعين عن المساواة في الشيوعية الطوباوية. منظم العصبة التآمرية «للمتساوين».
- **بارمبي (Barmby)، جون غوردون** (١٨٢٠-١٨٨١)، كاهن إنكليزي، نادى بالاشتراكية المسيحية.
- **باروت (Barrot)، كميل هايا سانت أوديلون** (١٧٩١-١٨٧٣)، سياسي فرنسي وزعيم المعارضة الليبرالية الملكية حتى شباط (فبراير) ١٨٤٨. ومن كانون أول (ديسمبر) ١٨٤٨ حتى تشرين أول (أكتوبر) ١٨٤٩ رئيس حكومة مؤيدة من كتلة من أنصار الملكية المناهضين للثورة.
- **بارير (Barère)، دو فيوزاك برتران** (١٧٥٥-١٨٤١)، محام فرنسي وسياسي خلال فترة الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر. نائب في الجمعية الوطنية ويعقوبي، لعب فيما بعد دوراً فعالاً في انقلاب التاسع من ترميدور (٢٧ تموز (يوليو) ١٧٩٤).
- **بارينغ (Baring)، الكسندر** (١٧٧٤-١٨٤٨)، سياسي ومالي إنكليزي من حزب التوري.

- **بازار (Bazar)، أرماند** (١٧٩١-١٨٣٢)، اشتراكي فرنسي. قاد مع أنفانتان الحركة السان سيمونية.
- **بافندورف (Puffendorf)، صموئيل بارون فون** (١٦٣٢-١٦٩٤)، عالم ألماني، قاضٍ ومؤرخ. وممثل النظرية البورجوازية «لقانون الطبيعة»
- **باور (Bauer)، برونو** (١٨٠٩-١٨٨٢)، فيلسوف مثالي ألماني من الهيغليين الشباب، وقد أصبح راديكالياً بورجوازياً بعد عام ١٨٦٦.
- **باور(Bauer)، إدغار** (١٨٢٠-١٨٨٦)، معلق ألماني وهيغلي شاب وشقيق برونو بوير.
- **بايرهوفر (BayrHoffer)، كارل ثيودور** (١٨١٢-١٨٨٨)، فيلسوف هيغلي ألماني.
- **بايلي (Baily)، جان سيلفان** (١٧٣٦-١٧٩٣)، فلكي وسياسي فرنسي وأحد قادة الليبرالية خلال الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر.
- **بايلي (Bayle)، بيير** (١٦٤٧-١٧٠٦)، فيلسوف فرنسي، أحد نقاد الدوغمائية الدينية.
- **بروتز(Prutz)، روبرت ادوارد** (١٨١٦-١٨٧٢)، شاعر ألماني ومؤرخ للأدب خلال ثورة ١٨٤٨ ١٨٤٩ البورجوازية الديمقراطية.
- **برودون (Proudhon)، بيير جوزيف** (١٨٠٩-١٨٦٥)، كاتب فرنسي، وأحد مؤسسي المذهب الفوضوي.
- **بروغلي (Broglie)، فرنسوا-فيكتور** (١٧١٨-١٨٠٤)، مارشال فرنسا في بداية ثورة عام ١٧٨٩، قاد اتحاد جماعات الثورة المضادة في فرساي. ثم هاجر إلى ألمانيا حيث قاد المهاجرين الذين قاتلوا ضد ثوريي فرنسا.
- **بريسو (Brissot)، جاك - بيير** (١٧٥٤-١٧٩٣)، من أبرز سياسيي الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر. وكان في بداية الثورة عضواً في نادي اليعاقبة، وأصبح فيما بعد زعيماً لحزب الجيرونديين ومفكراً له.
- **بطليموس (Ptolemy)،** اسم إحدى سلالات ملوك مصر.
- **بفيستر (Pfister)، يوهان كريستيان** (١٧٧٢-١٨٣٥)، كاهن ألماني ومؤرخ.
- **بفيفل (Pfeffel)، غوتلب كونراد** (١٧٣٦-١٧٩٣)، من كتّاب الخرافات الألمان .

- **بوهل (Buhl)، لودفيغ هاينريتس فرانتز** (١٨١٤-١٨٨٠)، ناشر ألماني. وهيغلي شاب.
- **بوييه (Bouillée)، فرنسوا كلود ماركيز دو** (١٧٣٩-١٨٠٠)، قائد فرنسي خلال حرب الاستقلال الأميركية (١٧٧٥-١٧٨٣). قاتل ضد الإنكليز للدفاع عن المستعمرات الفرنسية في جزر الأنتيل.
- **بيتي (Petty)، سير وليام** (١٦٢٣-١٦٨٧)، من أبرز الاقتصاديين وعلماء الإحصاء الإنكليز. مؤسس المدرسة الكلاسيكية للاقتصاد السياسي في إنكلترا.
- **بيرسياني (Persiani)، فاني** (١٨١٢-١٨٦٧)، مغنية إيطالية.
- **بيركليس (Periclés)**، (٤٩٠-٤٢٩ ق.م)، رجل دولة أثيني. ساعد في توطيد الديموقراطية في أثينا.
- **بيسيل (Bessel)، فريدريك فيلهلم** (١٧٨٤-١٨٤٦)، فلكي ألماني معروف.
- **بيك (Beck)، كارل** (١٨١٧- ١٨٧٩)، شاعر ألماني في منتصف الأربعينيات واشتراكي «حقيقي».
- **بيكر (Becker)، نيكولاوس** (١٨٠٩ - ١٨٤٥)، شاعر ألماني.
- **بيكر (Becker)، أوغست** (١٨١٤-١٨٧١)، ناشر ألماني في الأربعينيات وأحد قادة أتباع ويتلينغ السويسريين.
- **بيوناروتي (Buonarrotti)، فيليب ميشيل** (١٧٦١- ١٨٣٧)، ثوري إيطالي. لعب دوراً قيادياً في الحركة الثورية في فرنسا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. شيوعي طوباوي وزميل بابوف في السلاح. كتابه: التآمر من أجل المساواة (١٨٢٨) ساهم في إحياء التقاليد البابوفية في الحركة العمالية الثورية.

(ت)

- **تاليران (Talleyrand)، بيريغور شارل-موريس** (١٧٥٤-١٨٣٨)، ديبلوماسي فرنسي. أسقف من عام ١٧٨٨ حتى ١٧٩١. عاش في المنفى بين سنتي ١٧٩٢-١٧٩٦. وزير للخارجية في ١٧٩٧-١٧٩٩ (تحت حكم الإدارة)، وفي ١٧٩٩-

١٨٠٠ (في فترة حكم نابوليون القنصلي والأمبراطوري). وفي سنة ١٨١٤-١٨١٥ سفير في لندن.

- **تايلر (Tyler)، واط** (توفي عام ١٣٨١)، زعيم الثورة الفلاحية الإنكليزية الكبرى لعام ١٣٨١.
- **تراجان (Trajan)، ماركوس أولبيوس تراجانوس كريتستوس** (٥٣-١١٧)، أمبراطور روماني.
- **ترتوليان (Tertullien)، كوينكتوس سبتيموس فلورنس** (١٥٠-٢٢٢)، كاتب ولاهوتي مسيحي.
- **تستي (Teste)، شارل** (توفي عام ١٨٤٨)، شيوعي طوباوي فرنسي. من أتباع بابوف. لعب دوراً في الحركة الجمهورية خلال ملكية تموز (يوليو).
- **تشايلد (Child)، سير جوزيف** (١٦٣٠-١٦٩٩)، اقتصادي إنكليزي من أنصار المذهب التجاري. صاحب مصرف وتاجر.
- **تورغو (Turgot)، آن روبرت جاك بارون دو لولن (L'Aulne)** (١٧٢٧-١٧٨١)، رجل دولة واقتصادي فرنسي. ممثل بارز للمدرسة الفيزيوقراطية.
- **تيتيان (Titien)، تيزيانو فاسيليو** (١٤٧٧-١٥٧٦)، من أبرز رسامي حقبة النهضة الإيطالية وواحد من كبار ممثلي مدرسة البندقية.
- **تيمون (Timon)، دو فليوس** (٣٢٠-٢٣٠ ق. م.)، فيلسوف ريبي وقاص خرافي يوناني قديم.
- **تييرس (Tierrs)، أدولف** (١٧٩٧ - ١٨٧٧)، رجل دولة ومؤرخ فرنسي. رئيس وزراء من (١٨٣٦-١٨٤٠) ورئيس الجمهورية من (١٨٧١-١٨٤٠) وجلاد كومونة في باريس.

(ث)

- **ثومبسون (Thompson)، سير بنجامين كونت دو رامفورد** (١٧٥٣ - ١٨١٤)، ضابط إنكليزي من أصل أميركي، مغامر، كان لمدة ما في خدمة الحكومة البافارية. نظم بيوت العمل للمعدمين وجمع الهبات من أجل حساء الفقراء المصنوع من المواد الرخيصة.

- **ثومبسون (Thompson)، وليام** (١٧٨٥- ١٨٣٣)، اقتصادي إيرلندي توصل إلى استنتاجات اشتراكية بالاستناد إلى نظرية ريكاردو. من أتباع أوين.
- **ثيميستوكليس (Thémistocles)**، (٥٢٥-٤٦٠ ق. م.)، قائد ورجل دولة إغريقي من أيام الحرب الفارسية الإغريقية وممثل النزعة الراديكالية الديمقراطية في أثينا.

(ج)

- **جان بول (Jean-Paul)، الاسم المستعار ليوهان بول فريدريك ريختر** (١٧٦٣-١٨٢٥)، كاتب هجائي.
- **جاي (Jay)، أنطوان** (١٧٧٠-١٨٥٤)، ناشر فرنسي وأديب. عضو في الأكاديمية الفرنسية من سنة ١٨٣٢.
- **جوزيف الثاني(Joseph II)**، (١٧٤١ - ١٧٩٠)، أمبراطور روماني مقدس.
- **جوسيو (Jussieu)، انطوان لوران** (١٧٤٨ - ١٨٣٦)، عالم نبات فرنسي معروف.
- **جوفنال (Juvenal)، دوسينيوس جونيوس** (ولد عام ٦٠ وتوفي بعد العام ١٢٧)، شاعر روماني.
- **جيسنر(Gessener)، سالومون** (١٧٣٠-١٧٨٨)، شاعر ورسام سويسري.
- **جيلرت (Gellert)، كريستيان فورشتغوت** (١٧١٥- ١٧٦٩)، كاتب ألماني.

(د)

- **دالتون (Dalton)، جون** (١٧٦٦-١٨٤٤)، عالم كيميائي وفيزيائي مشهور. قدم النظرية الذرية للتفاعلات الكيميائية.
- **دانتون (Danton)، جورج جاك** (١٧٥٩- ١٧٩٤)، زعيم مشهور من زعماء الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر. أحد قادة اليعاقبة.
- **دانهارد (Danhard)، ماري فلهلمين** (١٨١٨- ١٩٠٢)، عضوة في «الأحرار»، وهي حلقة هيغلية شابة في برلين، زوجة ماكس شترنر. (ويسميها المؤلفون أيضاً دولسينا أوف ثوبوزو وماريتورونا ونورالفا وسمسترس).

- **درونكه (Dronkeh)، أرنست** (١٨٢٢-١٨٩١)، كاتب ألماني. اشتراكي «حقيقي» بادئ الأمر، ثم عضو في العصبة الشيوعية. وأحد محرري المجلة الرينانية الجديدة. هاجر بعد ثورة ١٨٤٨-١٨٤٩ إلى إنكلترا وترك السياسة.
- **دوبان (Dupen)، اندريه - ماري - جان - جاك** (١٧٨٣- ١٨٦٥)، سياسي ومحام فرنسي أورلياني. رئيس الجمعية التشريعية (١٨٤٩-١٨٥١). ثم أصبح بونابرتياً.
- **دوشاتل (Dechatel)، الكونت شارل - ماري تانوغي** (١٨٠٣- ١٨٦٧)، رجل دولة فرنسي. وزير للداخلية. من أنصار مالتوس.
- **دوفيرجيه (Duvergie)، دوهوران بروسبيير** (١٧٩١-١٨٨١)، كاتب وسياسي ليبرالي فرنسي.
- **دوماس (Dumas)، الكسندر(دوماس الأب)** (١٨٠٣-١٨٧٠)، كاتب فرنسي مشهور.
- **دونوييه (Dunoyer)، بارثيليمي شارل- بيير- جوزيف** (١٧٨٦-١٨٦٢)، سياسي واقتصادي فرنسي.
- **ديستوت دو تراسي (Destutt de traci)، أنطون لويس كلود، كونت** (١٧٥٤-١٨٣٦)، اقتصادي فرنسي، فيلسوف المذهب الحسي. من أنصار الملكية الدستورية.
- **ديكارت (Descartes)، رينيه** (١٥٩٦-١٦٥٠)، اقتصادي فرنسي مشهور، رياضي وفيزيائي.
- **ديكازيس(Decazes)، دوق إيلي** (١٧٨٠-١٨٦٠)، رجل أعمال فرنسي. رجل دولة في مرحلة عودة الملكية.
- **ديموقريطس (Democritus of Abdera)**، أبديرا (٤٦٠-٣٧٠ ق. م.)، فيلسوف مادي كبير من اليونان القديمة، وأحد مؤسسي النظرية القائلة بأن المادة تتشكل من ذرات.
- **ديمولان (Desmoulins)، كاميل** (١٧٨٦- ١٧٩٤)، كاتب فرنسي، لعب دوراً فعالاً في الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر. من اليعاقبة. حكمت عليه محكمة الثورة بالموت على المقصلة.

- **ديوجين (Diogenes)، دو ليرثيوس** (القرن الثالث ق.م)، فيلسوف ومؤرخ يوناني قديم، جمع كثيراً من الأعمال لفلاسفة قدماء.

(ر)

- **رابليه (Rabelais)، فرنسوا** (١٤٩٤-١٥٥٣)، كاتب إنساني فرنسي كبير.
- **رافاييل (Raphael)**، (١٤٦٣-١٥٢٠)، رسام إيطالي واقعي كبير.
- **رانكه (Ranke)، ليوبولد** (١٧٩٥-١٨٨٦)، مؤرخ ألماني.
- **روبسبيير (Robespierre)، ماكسيميليان فرنسوا ماري إيزيدور** (١٧٥٨-١٧٩٤)، من أبرز الوجوه السياسية للثورة الفرنسية، زعيم اليعاقبة ورئيس الحكومة الثورية من (١٧٩٣-١٧٩٤).
- **روتنبرغ (Rutenberg)، أدولف** (١٨٠٨-١٨٦٩)، كاتب ألماني، وهيغلي شاب. ليبرالي بعد عام ١٨٦٦.
- **روتيك (Rotteck)، كارل فينزيسلاس رديكر فون** (١٧٧٥-١٨٤٠)، مؤرخ ألماني، وسياسي ليبرالي.
- **روج (Ruge)، أرنولد** (١٨٠٢-١٨٨٠)، كاتب ألماني وهيغلي شاب، راديكالي. أصبح ليبرالياً بعد سنة ١٨٦٦ (وكان يدعى أيضاً الدكتور غرازيانو).
- **رودريغ (Rodrigues)، بنجامين - أولاند** (١٧٩٤-١٨٥١)، ناشر ومالي فرنسي. من تلاميذ سان سيمون وأحد مؤسسي وزعماء الحركة السان سيمونية.
- **روسو (Rousseau)، جان جاك** (١٧١٢ - ١٧٧٨)، كاتب فرنسي معروف وفيلسوف حركة التنوير. صاحب المذهب الطبيعي. ديموقراطي.
- **روشو (Rochow)، فريدريك أيبرهارد** (١٧٣٤-١٨٠٥)، معلم ألماني. ومؤلف كتب أخلاقية مبتذلة للشبيبة.
- **روشو (Rochau)، أوغست لودفيغ فون** (١٨١٠-١٨٧٣)، مؤرخ وناشر ليبرالي ألماني.
- **رولاند (Roland)، دو لابلاتيير- جان - مانون - فينون** (١٧٥٤-١٧٩٣)، كاتبة

فرنسية لعبت دوراً فعالاً في الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر. كانت من حزب الجيرونديين.

- **روهمر (Rohmer)، فريدريك** (١٨١٤-١٨٥٦)، فيلسوف مثالي ألماني.
- **ريبو (Reybaud)، ماري- روش- لويس** (١٧٩٩-١٨٧٩)، كاتب فرنسي، واقتصادي وناشر ليبرالي.
- **ريتشارد (Reichardt)، كارل أرنست**، مجلّد كتب ماهر عاش في برلين. موزع المجلة الألمانية العامة.
- **ريكاردو (Ricardo)، دايفيد** (١٧٧٢-١٨٢٣)، اقتصادي إنكليزي. وأحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي.
- **ريمبل (Rempel)، رودولف** (١٨١٥-١٨٦٨)، مقاول ألماني. أصبح في منتصف الأربعينات اشتراكياً «حقيقياً».
- **رينهاردت، ريتشارد** (١٨٢٩-١٨٩٨)، شاعر ألماني هاجر إلى باريس.
- **رينييه (Régnier)، ديستوربه هيبوليت، كان اسمه المستعار م. ر.** (١٨٠٤-١٨٣٢)، مؤرخ وكاتب فرنسي.

(ز)

- **زرادشت (أو زارا شوسترا) (Zoroaster or Zarathustra)** ، نبي أسطوري. مجدد الديانة الفارسية القديمة.
- **زينو (Zéno)** (٤٣٠-٤٩١)، أمبراطور بيزنطي.
- **زينون (Zénon)، من سيتيوم** (٣٣٦-٢٦٤ ق. م.)، فيلسوف يوناني قديم. ومؤسس المدرسة الرواقية.

(س)

- **ساران (Sarran)، جان ريمون - باسكال** (١٧٨٠-١٨٤٤)، كاتب فرنسي.
- **ساس (Sass)، فريدريك** (١٨١٩-١٨٥١)، كاتب ألماني، واشتراكي «حقيقي».

- **سان -جوست (Saint-Just)، لويس - أنطوان - ليون دي** (١٧٦٧-١٧٩٤)، وجه لامع من وجوه الثورة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر. وأحد قادة اليعاقبة.
- **سان سيمون (Saint-Simon)، كلود - هنري - دي روفروي كونت دي** (١٧٦٠-١٨٢٥)، اشتراكي فرنسي كبير.
- **سبارتاكوس (Spartacus)**، (توفي عام ٧١ ق. م.)، مصارع روماني. زعيم أكبر ثورة للعبيد في روما القديمة.
- **سبينس (Spence)، توماس** (١٧٥٠-١٨١٤)، اشتراكي إنكليزي.
- **سبينوزا (Spinoza)، باروخ** (١٦٣٢-١٦٧٧)، فيلسوف مادي هولندي معروف، ملحد.
- **ستراتون (Stratton)، تشارلز شيروود** (١٨٣٨-١٨٨٣)، قزم اميركي مشهور معروف باسم الجنرال «عقلة الأصبع».
- **سقراط (Socrates)** (٤٦٩-٣٩٩ ق. م.)، فيلسوف مثالي يوناني قديم..
- **سكلوسر (Schlosser)، فريدريك كريستوف** (١٧٧٦-١٨٦١)، مؤرخ وليبرالي ألماني.
- **سليمان (Salamon)** (٩٧٠-٩٣٠ ق. م.)، أحد ملوك اسرائيل.
- **سميث (Smith)، آدم** (١٧٢٣-١٧٩٠)، اقتصادي إنكليزي وأحد كبار ممثلي الاقتصاد السياسي الكلاسيكي.
- **سنيور (Senior)، ناساو ويليام** (١٧٩٠-١٨٦٤)، اقتصادي إنكليزي.
- **سو (Sue)، اوجين** (١٨٠٤-١٨٥٧)، كاتب فرنسي.
- **سوثويل (Southwell)، تشارلز** (١٨١٤-١٨٦٠)، اشتراكي إنكليزي، من أتباع أوين.
- **سوفوكليس (Sophocles)** (٤٩٧-٤٠٦ ق. م.)، كاتب مسرحي معروف من اليونان القديمة، ومؤلف العديد من المآسي الكلاسيكية.
- **سيسموندي (Sismonde)، جان شارل ليونارد سيموند دو** (١٧٧٣-١٨٤٢)، اقتصادي سويسري.
- **سيغيسموند (Sigismund)**، (١٣٦١-١٤٧١)، أمبراطور روماني.

- **شوفالييه (Chevallier) ميشيل** (١٨٠٦-١٨٧٩)، مهندس واقتصادي وناشر فرنسي صار من أتباع سان سيمون في الثلاثينيات ثم أصبح بعد ذلك ممثلاً لطبقة التجار الأحرار.
- **شويردوتلين (Schwerdtlein)، رودولف**، شاعر ألماني، اشتراكي «حقيقي».
- **شير، جوهانز** (١٨١٧-١٨٨٦)، كاتب ومؤرخ ليبرالي ألماني.
- **شيربولييه (Cherbuliez) أنطوان - إليزيه** (١٧٩٧-١٨٦٩)، اقتصادي سويسري من أتباع سيسموندي، وقد وحد نظريته مع عناصر من نظرية ريكاردو.
- **شيرغز(Shirges)، جورج غوتلب** (١٨١١-١٨٧٩)، كاتب ألماني واشتراكي «حقيقي».
- **شيللر (Shiller)، فريدريك فون** (١٧٥٩-١٨٠٥)، كاتب ألماني كبير.
- **شيليغا (Szeliga) (الاسم المستعار لفرانز شيليغازينكين فون زيكلنسكي)** (١٨١٦-١٩٠٠)، قائد بروسي. هيغلي شاب. ساهم في تحرير المجلة الأدبية الجديدة ومجلة الرسول الشمالي. يسمى أيضاً في الكتاب دون كيخوت.
- **شيلينغ (Shelling)، فريدريك فيلهلم جوزيف فون** (١٧٧٥-١٨٥٤)، فيلسوف ألماني.

(ص)

- **صاند (Sand)، جورج** (١٨٠٤-١٨٧٦)، كاتبة فرنسية .

(ع)

- **عبد القادر (Abed El-Kader) الجزائري** (١٨٠٨-١٨٨٣)، زعيم النضال الوطني للشعب الجزائري في سبيل التحرر من سنة ١٨٣٢ حتى ١٨٤٧ .

(غ)

- **غروتيوس (Grotius)، هيوغو** (١٥٨٣-١٦٤٥)، عالم طبيعيات هولندي .

(ف)

- **فولتشيرون (Fulchiron)، جان كلود** (١٧٧٤ - ١٨٥٩) ، سياسي فرنسي ورأسمالي كبير.
- **فولتير (Voltaire)**، فرانسوا ماري أرويه (١٦٩٤-١٧٧٨)، فيلسوف فرنسي ومؤرخ وكاتب .
- **فويرباخ (Feuerbach)، لودفيغ اندرياس** (١٨٠٤ - ١٨٧٢)، فيلسوف مادي ألماني كبير في مرحلة ما قبل الماركسية.
- **فيثاغورس (Pythagores)**، (٥٧١-٤٩٧ ق. م.)، فيلسوف وعالم رياضي يوناني.
- **فيخته (Fichté)، يوهان غوتلب** (١٧٦٢-١٨١٤)، ممثل طبقة الفلاسفة الألمان، مثالي.
- **فيرجيل (Virgil)**، (٧٠- ١٩ ق. م.)، شاعر روماني كبير.
- **فيكتوريا (Victoria)**، (١٨١٩- ١٩٠١)، ملكة بريطانيا العظمى وإيرلندا وأمبراطورة الهند.
- **فيلغارديل (VilleGardelle)**، فرانسوا (١٨١٠-١٨٥٦)، كاتب فرنسي، من أتباع فورييه.
- **فيليبسون (Philipson)، لودفيغ** (١٨١١- ١٨٨٩)، حاخام ألماني، قاتل ليضمن المساواة لليهود.
- **فينكه (Vincke)**، فريدريك **لودفيغ فيلهلم فيليب بارون فون** (١٧٧٤- ١٨٤٤)، رجل دولة بروسي.
- **فينيدي (Venedy)، جاكوب** (١٨٠٥-١٨٧١)، سياسي وكاتب راديكالي ألماني. ثم أصبح ليبرالياً بعد ثورة ١٨٤٨- ١٨٤٩ .
- **فييفه (Fiévée)، جوزيف** (١٧٦٧-١٨٣٩)، كاتب وصحافي فرنسي.

(ق)

- **قيصر (César)، كايوس يوليوس** (١٠٠-٤٤ ق. م.)، قائد ورجل دولة روماني شهير.
- **كاباروس (Cabarrus)، فرانسوا كونت دو** (١٧٥٢-١٨١٠)، وزير مالية إسبانيا خلال حكم فرديناند السابع وجوزيف بونابرت.

(ك)

- **كابيه** - سلالة فرنسية ملكية (Capet- Dynasty)، (٩٨٧ - ١٣٢٨).
- **كابيه (Cabet)، إتيان** (١٧٨٨-١٨٥٦)، كاتب فرنسي، وممثل بارز للشيوعية الطوباوية. ومؤلف كتاب: رحلة إلى إيكاريا.
- **كاتس (Kats)، جاكوب** (١٨٠٤-١٨٨٦)، كاتب بلجيكي. وكان متأثراًبالأفكارالاشتراكية.
- **كاتو (Cato)، ماركوس بورسيوس لوسينياموس** (٩٥-٤٦ ق. م.)، رجل دولة روماني، جمهوري، وعدو يوليوس قيصر، رواقي انتحر بعدما سمع بانتصار القيصر في ثابس.
- **كارنو (Carnot)، لازار نيقولا** (١٧٥٣-١٨٢٣)، عالم رياضي فرنسي، سياسي وخبير عسكري، جمهوري. تحالف مع اليعاقبة خلال الثورة الفرنسية، ثم شارك بعد ذلك في الانقلاب المضاد للثورة في التاسع عشر من ترميدور (٢٧ تموز (يوليو) ١٧٩٤).
- **كاريير (Carrière)، موريتز** (١٨٢٧-١٨٩٥)، فيلسوف ألماني، أستاذ علم الجمال.
- **كالديرون (Caldéron)، دولا باركا بيدرو** (١٦٠٠-١٦٨١)، كاتب مسرحي إسباني مرموق.
- **كاموس (Camoés)، لويس فازدو** (١٥٢٤-١٥٨٠)، شاعر برتغالي كبير.
- **كانط (Kant)، عمانوئيل** (١٧٢٤-١٨٠٤)، مؤسس الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.
- **كراب (Crab)، راجع هيلميش يوليوس.**
- **كروزوس (Croesus)، ملك ليديا** (٥٦٠-٥٤٦ ق. م.)، كان يعتبر من أغنى رجال العالم القديم.
- **كروماخر (Krummacher)، فريدريك فيلهلم** (١٧٩٦-١٨٦٨)، كاهن كالفاني ألماني.
- **كريغ (Kreiege)، هيرمان** (١٨٢٠-١٨٥٠)، صحافي ألماني واشتراكي «حقيقي». ترأس في نهاية الأربعينيات جماعة الاشتراكيين «الحقيقيين» الألمان في نيويورك (ويشار إليه بالأسد).

- **الكسيس (Alexis)، ويلليسبالد** (الاسم المستعار لجورج فيلهلم هارينغ) (١٧٩٨-١٨٧١)، كاتب ألماني. مؤلف عدة روايات تاريخية من بينها رواية كابانيس.
- **كلوبستوك (Klopstock)، فريدريك غوتلب** (١٧٢٤-١٨٠٣)، شاعر ألماني
- **كليمنت أوف الكساندريا (Clément d'alexandria)، تيتوس فلافيوس كليمنز** (١٥٠- ٢١٥)، لاهوتي مسيحي وفيلسوف.
- **كوبدن (Cobden)، ريتشارد** (١٨٠٤-١٨٦٥)، صناعي إنكليزي ورجل دولة، من أنصار التجارة الحرة، وأحد مؤسسي العصبة المناهضة لقانون الحبوب.
- **كوبر (Cooper)، توماس** (١٧٥٩-١٨٤٠)، عالم وسياسي أميركي. داعية للتنوير. وممثل بارز للاقتصاد السياسي في الولايات المتحدة الأميركية.
- **كوبيت (Cobbett)، ويليام** (١٧٦٣-١٨٣٥)، كاتب وسياسي إنكليزي، ناضل من أجل التحويل الديموقراطي للنظام السياسي في إنكلترا.
- **كورنير (Korner)، كارل تيودور** (١٧٩١-١٨١٣)، شاعر مسرحي ورومانسي ألماني. قتل في حرب التحرير ضد نابوليون.
- **كوربيه، دو مير (Courrier de Mére)**، بول لويس (١٧٧٢-١٨٢٥)، كاتب ولغوي فرنسي، وخصم للأرستقراطية والرجعية الإكليريكية.
- **كولباخ (Kaulbach)، فيلهلم فون** (١٨٠٥-١٨٧٤)، رسام ألماني.
- **كونت (Comte)، فرنسوا - شارل - لويس** (١٧٨٢ -١٨٣٧)، كاتب ليبرالي فرنسي واقتصادي.
- **كوندورسيه (Condorcet)، ماري جان أنطوان نيقولا ماركيز دو** (١٧٤٣-١٧٩٤)، عالم اجتماع فرنسي. ممثل للمتنورين. انضم إلى الجيرونديين خلال الثورة الفرنسية.
- **كونديه (Condé)، لويس - جوزيف - دو بوربون** (١٧٥٦-١٨٣٠)، أمير فرنسي أثناء الثورة الفرنسية، قائد الجيش الفرنسي المضاد للثورة في المنفى.
- **كونرا د (Conrad)، فون وزربورك** (توفي عام١٢٨٧)، **شاعر ألماني** من القرون الوسطى.
- **كونستانت دو ربيك (Constant de Rebecque)، هنري بنجامين** (١٧٦٧-١٨٣٠)، كاتب وسياسي ليبرالي فرنسي. كان متخصصاً في مسائل القانون التشريعي.

- **كونفوشيوس (Confucius)** (٥٥١-٤٧٩ ق. م.)، فيلسوف صيني مشهور، وضع مذهباً سياسياً وأخلاقياً كان تقدمياً بالنسبة لحقبته.
- **كوهلر (Kohler)، لودفيغ** (١٨١٩-١٨٦٢) ، كاتب ألماني، واشتراكي «حقيقي».
- **كوهلمان (Kuhlman)، جورج** (ولد ١٨١٢)، بشّر بالاشتراكية «الحقيقية» المدثرة بعبارات دينية للعمال الحرفيين الألمان من أتباع ويتلينغ المقيمين في سويسرا (يشار إليه أيضاً باسم القديس جورج).
- **كيت (Kett)، روبرت** (أعدم عام ١٥٤٩)، زعيم ثورة الفلاحين في إنكلترا سنة ١٥٤٩ .

(ل)

- **لافاييت (LaFayette)، ماري جوزيف بول، ماركيز** (١٧٥٧-١٨٣٤)، جنرال فرنسي. أحد زعماء البورجوازية الكبيرة خلال الثورة الفرنسية.
- **لامارتين (LaMartine)، ألفونس ماري لويس دو** (١٧٩٠-١٨٦٩)، شاعر فرنسي، مؤرخ وسياسي، وليبرالي من زعماء البورجوازيين الجمهوريين المعتدلين في عام ١٨٤٨ . أصبح وزيراً للخارجية والرئيس الفعلي للحكومة المؤقتة.
- **لامينيه (Lamennais)، فيليسيته - روبرت - دو** (١٧٨٢-١٨٥٤)، راهب فرنسي، كاتب وأحد إيديولوجيي الاشتراكية المسيحية.
- **لايتون (Lytton)، إدوارد جورج ايرل لايتون، بوليفر-لايتون** (١٨٠٣-١٨٧٣)، كاتب وسياسي إنكليزي.
- **لوثر (Luther)، مارتن** (١٤٨٣-١٥٤٦)، من ألمع وجوه الإصلاح ومؤسس المذهب البروتستانتي في ألمانيا (اللوثرية). وفي عام ١٥٢٥ ، خلال حرب الفلاحين في ألمانيا، انحاز إلى جانب الأمراء ضد الفلاحين الثائرين وسكان المدن الفقراء.
- **لودفيغ الأول (Ludwig I)**،(١٧٨٦-١٨٦٨)، ملك بافاريا.
- **لورو (Leroux)، بيير** (١٧٩٧-١٨٧١)، ناشر فرنسي، اشتراكي من أتباع سان سيمون.
- **لوسيان (Lucian)**، (١٢٠-١٨٠)، كاتب يوناني ساخر مشهور، ملحد.

- **لوفاسور (Levasseur) (دولا سارت) رينه** (١٧٤٧-١٨٣٤)، طبيب. شارك في الثورة الفرنسية. يعقوبي. مذكراته عن الثورة الفرنسية معروفة جداً.
- **لوفه دوكوفريه (Louvet de couvray)، جان بابتيست** (١٧٦٠-١٧٩٧)، كاتب فرنسي، شارك في الثورة الفرنسية. جيروندي.
- **لوك (Locke)، جون** (١٦٣٢-١٧٠٤)، فيلسوف إنكليزي من أصحاب المذهب الثنائي ومن أنصار المذهب الحسي، اقتصادي.
- **لوكريتيوس (Lucretius)، تيتوس لوكريتيوس كاروس** (٩٩-٥٥ ق. م.)، شاعر وفيلسوف روماني قديم، مادي وملحد.
- **لوننغ (Luning)، أوتو** (١٨١٨-١٨٦٨)، طبيب وكاتب ألماني. اشتراكي «حقيقي» في منتصف الأربعينيات وليبرالي وطني بعد سنة ١٨٦٦. (يشار إليه أيضاً باسم الثور).
- **لويد (Lloyd)، صاموئيل جونز بارون أوفرستون** (١٧٩٦-١٨٨٣)، اقتصادي وصاحب مصرف إنكليزي. من أتباع ريكاردو.
- **لويس الثامن عشر (Louis XVIII)** (١٧٥٥-١٨٢٤)، ملك فرنسا (١٨١٤-١٨١٥ و١٨١٥ -١٨٢٤).
- **لويس الرابع عشر (Louis XIV)** (١٦٣٨-١٧١٥)، ملك فرنسا (١٦٤٣-١٧١٥).
- **لويس السادس عشر (Louis XVI)** (١٧٥٤-١٧٩٢)، ملك فرنسا (١٧٧٤-١٧٩٢).
- **لويس فيليب (Louis-philipe)** (١٧٧٣-١٨٥٠)، دوق أورليانز. ملك فرنسا (١٨٣٠ -١٨٤٨).
- **ليبنيز (Leibniz)، غوتفريد فيلهلم، فريهر فون** (١٦٤٦-١٧١٦)، عالم رياضي ألماني وفيلسوف.
- **ليرمينيه (Lerminier)، جان-لويس - أوجين** (١٨٠٣-١٨٥٧)، محام فرنسي وناشر ليبرالي، أصبح محافظاً حوالى أواخر الثلاثينيات.
- **ليسينغ (Lessing)، غوتهولد إبرام** (١٧٢٩-١٧٨١)، كاتب ألماني كبير، فيلسوف وناقد. ممثل لامع لحركة التنوير في القرن الثامن عشر.
- **ليسينيوس (Licinius) (كايوس ليسينيوس ستولو)**، رجل دولة روماني في منتصف

- **مايسنر (Meissner)، ألفرد** (١٨٢٢-١٨٨٥)، كاتب ألماني، ديموقراطي، واشتراكي «حقيقي» ومن ثم ليبرالي.
- **مترنيخ (Metternich)، كليمانز** (١٧٧٣-١٨٥٩)، رجل دولة وديبلوماسي نمساوي. وزير خارجية (١٨٠٩-١٨٢١) وقاضي قضاة (١٨٢١- ١٨٤٨). أحد مؤسسي الحلف المقدس.
- **محمد علي (Mohamed Ali)** (١٧٦٩-١٨٤٩)، والي مصر من (١٨٠٥-١٨٤٩). أدخل سلسلة من الإصلاحات التقدمية.
- **مور (Moor)، كارل الثاني. راجع مايسنر ألفرد.**
- **مور (More)، سير توماس** (١٤٧٨-١٥٣٥)، رجل دولة إنكليزي، لورد وقاضي القضاة، وكاتب إنساني من أوائل الممثلين للشيوعية الطوباوية، مؤلف كتاب الطوباوية.
- **مورغان (Morgan)، جون مينيتر** (١٧٨٢-١٨٥٤)، كاتب إنكليزي، من أتباع أوين.
- **موريللي (Morrelly)**، (القرن الثامن عشر)، ممثل مشهور للشيوعية الطوباوية التي تنادي بالمساواة في فرنسا.
- **موزارت (Mozart)، ولفغانغ أمادوس** (١٧٥٦-١٧٩١)، مؤلف موسيقي نمساوي كبير.
- **موغان (Mogun)، فرانسوا** (١٧٨٥ - ١٨٥٤)، محام فرنسي، عضو في الجمعيتين التأسيسية والتشريعية.
- **مونتغايار (Montgaillard)، غويليوم أورنوريه روك** (١٧٧٢-١٨٢٥)، راهب ومؤرخ.
- **مونتيسكيو (Montesquieu)، شارل دو سيكونوا، بارون دولا بريد** (١٦٨٩-١٧٥٥)، عالم اجتماعي فرنسي مشهور، اقتصادي وكاتب وتنويري في القرن الثامن عشر. مُنظر الملكية الدستورية.
- **مونتجوا (Montgoie)، فيليكس كريستوف لويس** (١٧٤٦-١٨١٦)، كاتب فرنسي.
- **مونتيل (Monteil)، أمانس ألكسيس** (١٧٦٩-١٨٥٠)، مؤرخ فرنسي.
- **موندت (Mundt)، تيودور** (١٨٠٨ -١٨٦١)، كاتب ألماني، ممثل الحركة الأدبية «ألمانيا الفتاة»، وبعد ذلك أستاذ الأدب والتاريخ في جامعتي بريسلو وبرلين.

- **ميرابو (Mirabeau)، أونوريه غابرييل فيكتور ريكيتي، كونيادي** (١٧٤٩-١٧٩١)، وجه سياسي لامع من وجوه الثورة الفرنسية.
- **ميرسييه (Mercier)، لويس سيباستيان** (١٧٤٠-١٨١٤)، مؤلف فرنسي من حركة التنوير. انضم إلى الجيروندين خلال الثورة الفرنسية.
- **ميستر (Maistre)، جوزيف-ماري-كونت دو** (١٧٥٣-١٨٢١)، كاتب فرنسي، ملكي، أحد إيديولوجي الأرستقراطية والإكليريكية. عدو لدود للثورة الفرنسية.
- **ميشيليه (Michelet)، كارل لودفيغ** (١٨٠١-١٨٩٣)، فيلسوف ألماني، هيغلي وأستاذ في جامعة برلين.
- **ميل (Mill)، جيمس** (١٧٧٣-١٨٣٦)، فيلسوف واقتصادي انكليزي. عمم نظرية ريكاردو، وكان داعية لنظرية المنفعة لبنتام.
- **مينوس (Minos)**، ملك أسطوري من كريت.
- **ميير (Meyer)، جوليوس** (توفي عام ١٨٦٧)، كاتب ومتعهد ويستفالي. اشتراكي «حقيقي».

(ن)

- **نابوليون الأول (Napoleon I) (بونابرت) (Bonaparte)** (١٧٦٩-١٨٢١)، أمبراطور فرنسا لسنة (١٨٠٤-١٨١٤ و١٥).
- **نوغاريت (Nougaret)، بيير جان بابتيست** (١٧٤٢-١٨٢٣)، كاتب ومؤرخ فرنسي.
- **نوفيرك (Nauwerck)، كارل** (١٨١٠-١٨٩١)، ناشر وسياسي ألماني، عضو في جمعية «الأحرار»، وهي حلقة من الهيغليين الشباب في برلين.
- **نوهوس (Neuehaus)، غوستاف رينهارد** (١٨٢٣-١٨٩٢)، شاعر ألماني واشتراكي «حقيقي».
- **نيوتن (Newton)، سير اسحاق** (١٦٤٢-١٧٢٧)، عالم فيزيائي وفلكي ورياضي إنكليزي كبير. مؤسس الميكانيك الكلاسيكي.

(هـ)

- **هاتزفيلد (Hatzfeld)**، صوفيا، كونتيس (١٨٠٥-١٨٨١)، صديقة، ومؤيدة للاسال.
- **هارتمان (Hartman)**، موريتز (١٨٢١-١٨٧٢)، كاتب نمساوي واشتراكي «حقيقي».
- **هارني (Harney)**، جورج جوليان (١٨١٧-١٨٩٧)، وجه بارز من وجوه حركة العمال البريطانية. وأحد زعماء الجناح اليساري للحركة الميثاقية. ناشر مجلة (نجمة الشمال) The Northern Star ومنشورات أخرى لهذه الحركة.
- **هالم (Halm)**، فريدريك (١٨٠٦-١٨٧١)،شاعر نمساوي.
- **هامبدن (Hampden)**، جون (١٥٩٤-١٦٤٣)، رجل دولة إنكليزي، من القادة المعارضين للملك خلال الثورة الإنكليزية..
- **هانيبعل (Hannibal)**، (٢٤٧-١٨٣ ق. م.)، قائد قرطاجي مشهور.
- **هايني (Heine)**، هنريخ (١٧٩٧-١٨٥٦)، شاعر ثوري ألماني كبير.
- **هرفيغ (Herwegh)**، جورج فريدريك (١٨١٧-١٨٧٥)، شاعر ألماني معروف جداً.
- **هلفيتيوس (Helvétius)**، كلود أدريان (١٧١٥- ١٧٧١)، فيلسوف فرنسي لامع، وممثل للمادية الميكانيكية، ملحد وأحد إيديولوجيي الثورة الفرنسية.
- **هنري الثامن (Henri VIII)**، (١٤٩١- ١٥٤٧)، ملك إنكلترا في (١٥٠٩-١٥٤٧).
- **هنري (Henri)**، جوزيف (ولد عام ١٧٩٥)، رجل أعمال فرنسي، قام في ٢٩ تموز (يوليو) ١٨٤٦ بمحاولة اعتداء فاشلة على حياة لويس فيليب وحكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة.
- **هنريخ الثاني والسبعون (Henrich LXXII)** (١٧٩٧-١٨٥٣)، أمير الدولة الألمانية القزمة.
- **هوبس (Hobbes)**، توماس (١٥٨٨-١٦٧٩)، فيلسوف إنكليزي كبير، وممثل للمادية الميكانيكة، آراؤه الاجتماعية والسياسية كانت مناهضة للديموقراطية.
- **هوبسون (Hobson)**، جوشوا، صحافي إنكليزي من الشارتيين.

- **هوراس (Horace)، كانتوس هوراتيوس فلاكسوس** (٦٥-٨ ق. م.)، شاعر روماني.
- **هوفمان (Hoffman)، فون فالرسلبن، أوغست هنريخ** (١٧٩٨-١٨٧٤)، شاعر ولغوي ألماني.
- **هولباخ (Holbach)، بول-هنري-دثيرى، بارون** (١٧٢٣-١٧٨٩)، فيلسوف فرنسي مشهور، ممثل للمادية الميكانيكية، ملحد، وأحد إيديولوجيي الثورة الفرنسية.
- **هيراكليطس (Heraclitus)**، من أفسس (٥٤٠-٤٨٠ ق. م.)، فيلسوف يوناني قديم مشهور، أحد مؤسسي الجدلية والمادية العفوية.
- **هيرشيل (Hérschel)، سيرجون فريدريك ويليام** (١٧٩٢-١٨٧١)، عالم فلكي إنكليزي .
- **هيس (Hess)، موزيس** (١٨١٢-١٨٧٥)، كاتب ألماني. أحد الممثلين الرئيسيين للاشتراكية «الحقيقية».
- **هيغل (Hegel)، جورج فيلهلم فريدريك** (١٧٧٠-١٨٣١)، ممثل بارز للفلسفة الكلاسيكية الألمانية. إيديولوجي موضوعي، أعد الجدلية بصورة جامعة.
- **هيلميش (Helmich)، جوليوس**، ناشر وبائع كتب ويستفالي. اشتراكي «حقيقي»، (ويشار إليه أيضاً باسم السرطان).
- **هيوم (Hume)، دايفيد** (١٧١١-١٧٧٦)، فيلسوف مادي اسكتلندي، مؤرخ واقتصادي، لا أدري.

(و)

- **واشنطن (Washington)، جورج** (١٧٣٢-١٧٩٩)، رجل دولة أميركي معروف، قائد القوات الأميركية الشمالية خلال حرب الاستقلال وأول رئيس للولايات المتحدة الأميركية.
- **واطس (Watts)، جون** (١٨١٨-١٨٨٧)، اشتراكي إنكليزي، من أتباع أوين ومن ثم ليبرالي.
- **وايتلينغ (Weitling)، كريستيان فيلهلم** (١٨٠٨-١٨٧١)، من الوجوه البارزة خلال

الفترة المبكرة من حركة الطبقة العاملة في ألمانيا وأحد واضعي نظرية المساواة الشيوعية الطوباوية، كانت الخياطة حرفته.

- **وايد (Wade)، جون** (١٧٨٨-١٨٧٥)، كاتب إنكليزي. اقتصادي ومؤرخ.
- **ويديميير (Weydemeyer)، جوزيف** (١٨١٨-١٨٦٦)، أحد زعماء حركة الطبقة العاملة في أميركا وألمانيا، اشتراكي «حقيقي» من سنة (١٨٤٦-١٨٤٧) وتحت تأثير ماركس وإنجلز أصبح نصيراً للشيوعية وعضواً في العصبة الشيوعية. شارك في ثورة (١٨٤٨-١٨٤٩) في ألمانيا وقاتل خلال الحرب الأهلية الأميركية في جيش الشمال.، وهو الذي نشر الأفكار الماركسية في الولايات المتحدة الأميركية. (يشار إليه أيضاً باسم الحمل).
- **ويرث (Weerth)، جورج** (١٨٢٢-١٨٥٦) ، شاعر وصحافي بروليتاري ألماني، عضو في العصبة الشيوعية. وفي سنة (١٨٤٨-١٨٤٩) أحد محرري المجلة الرينانية الجديدة. صديق لماركس وإنجلز.
- **ويستمنستر (Westminster)، أنظر غروسفينز، ريتشارد.**
- **ويغان (Wigand)، أوتو** (١٧٩٥-١٨٧٠)، ناشر وبائع كتب ألماني. صاحب دار نشر في لايبزيغ كانت تنشر مؤلفات الكتاب الراديكاليين.

المحتويات

إن ماركس وإنجلز ينشدان في الأيديولوجية الألمانية دراسة الإنسان الفعلي، الإنسان الحي، الإنسان في التاريخ. وإنهما ليؤكدان بلا كلل على فعالية الإنسان العملية، الثورية، التي سوف تغير الإنسان نفسه من جراء تغيير الشروط الاجتماعية التي يحيا فيها. إن وجود البشر الاجتماعي هو الذي يقرر وعيهم الاجتماعي. ولذا فإن الواجب يدعونا لأن نبدأ بدراسة الواقع الاجتماعي الحسي، دراسة «العلاقات التجريبية»، لأن هذه العلاقات هي التي تفسر تصوراتنا وأفكارنا، وليس العكس كما يحسب الأيديولوجيون الذين «تصبح الفكرة المجردة عندهم القوة المحركة للتاريخ.. بحيث يرتد التاريخ إلى تاريخ الفلسفة»، أو إلى «مجرد عملية تطور الوعي».

وكونهما يرفضان هذا التصور، فإن ماركس وإنجلز يرسمان الخطوط الكبرى لتصور جديد للتاريخ. إنهما «يهبطان من السماء إلى الأرض»، وينطلقان في دراسة تاريخ البشر، ويستخلصان الفكرة الخصبة القائلة إنّ المحرك الفعلي للتاريخ هو، من دون الفكر، إنتاج الحاجات الإنسانية.

إن جميع الثورات وما آلت إليه من عواقب تحددها شروط وجود الناس وحاجاتهم المادية. ومن هنا فإن العمل، العمل المنتج، وأشكال تقسيمه هي التي تشكل «مسرح التاريخ الحقيقي». ولما كانت حاجات البشر تتغير باستمرار، وتتطور، وتتعدد، وتختلف من عصر إلى عصر، فإن هذه التبدلات هي التي تقوم في أصل التحولات الاجتماعية.

ولذا كانت بنية المجتمع وفقاً على نمط الإنتاج القائم تاريخياً، وأن كل نمط للإنتاج ينطوي على نمط معين للتعاون، وبالتالي على شكل معين للعلاقات الاجتماعية. وعلى العموم، فإن نمط الإنتاج مرتبط بطبيعة القوى الإنتاجية التي كوّنها وطورها التاريخ السابق للجنس البشري.


ISBN 978-614-432-521-6
9 786144 325216